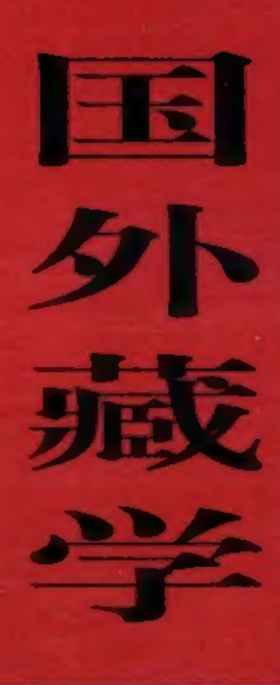


国外藏学研究译文集

十五辑

TIBETOLOGY TRANSLATED TEXT

（第十五辑）

西藏人民出版社

(Brahmaputra),bounded on the south by the 1 limalayas,on the nouth dy the Trans-1 limaiayas,on the west by the Karakorum,and on the east by the mountains of the Kham country,through which the Brahmaputra has carved a gorge. We thus find here the naive desire inherent in many peoples, to put their country at the center of the world. On the map the mountain Meru, surrounded by water of immeasurable depth, rises into the region of the gods. This mountain cannot, of course, be considered real. It is a cosmic representation of the union of our world with the other world. We can therefore ignore this mystic detail, especially because it does not affect our interpretation of the real portion of the map representing the earth's

为了证明自己的法力是如何的强大，天气咒师请人带来一个筛子，一边念诵咒语，一边往筛子里倒水，没有一滴水从筛子网眼中漏下来，只有在咒师停止念诵咒语之后，水才一下子从筛眼中漏出。居住在乡村的天气咒师的主要任务是保护农田免受雹灾，在天旱时带来雨水。作为这项工作的报酬，他们会得到一部分收成。但是，假如尽管他们作了努力，庄稼还是毁于雹灾的话，他们也可能受到惩罚，甚至要全力赔偿损失。人们偶然也要求他们让老天在某个特定的时期不要下雨，以便人们在好天气的时候盖新房或者举行宗教舞蹈仪式。西藏的天气咒师使用最重要的法器是雷石（陨石）、法铃、镲、人胫骨做的法号（据说这种法号的声音可以吓退所有试图毁坏庄稼的妖魔）、鼓。依靠鼓的帮助，有经验的天气咒师可以判断天气变化；如果鼓声低沉或"不祥"，那么坏



ISBN7-223-01294-3
Z·85 定价：16.20元

国外藏学研究译文集

第十五辑

王尧　王启龙　主编

西藏人民出版社

责任编辑：晋美旺扎
封面设计：翟 跃 飞

国外藏学研究译文集
第十五辑
王尧 王启龙 主编
*
西藏人民出版社出版发行
西藏人民出版社微机室排版
西南冶金地质印刷厂印刷
开本：850×1168 1/32 印张：10.125 字数：253千
2001年5月第1版 2001年5月第1次印刷
印数：01—3,000
ISBN7—223—01294—3
Z·85 定价：16.20元

序　言

王　尧

1981年，正是邓小平同志的改革开放政策开始的年头，我生平第一次出远门，搭乘国际航班前往欧洲的中心城市——维也纳，去参加"纪念德·古鲁·乔玛国际藏学讨论会"。这也是我们国内同行第一次参与国际性的藏学研究讨论会。在那次会议上，我结识了乌瑞(G. Uray)、鲁埃格(Ruegg)、伯戴克(C. Petech)、克文尔奈(P. Kvearne)、御孜克己、邦隆活佛、噶尔美博士、米勒(A. Miller)、洁尼嘉措(Janet Gyatso)等诸多藏学界的朋友，会议的主人是斯坦因凯尔纳(E. Steinkellner)，特别热情，他安排的精心得体，令人放心，并赠予我第一批有关藏学研究的专著和论文油印本，尤其值得一提的是在会上见到了寓居美国的我国老一辈学者李方桂教授和张琨教授，他们二位离开祖国四五十年，由于大家知道的原因，长期阻隔，对于国内情况毫无了解；这次在维也纳见面时，二位前辈深为惊喜，会上会下，照料关注，嘘寒问暖，特别关心他们的老同事、老朋友们在国内的情况，亲和的情谊令人感动。

自从那次会议以后，接着我在1982年夏到纽约哥伦比亚大学参加第三届国际藏学研讨会，同年秋天，又应维也纳大学之聘作为

客座教授教书一年。这一系列的国际藏学交往，使我深深感到我们与国外同行隔离太久了，国外同行所做的研究成果我们知之甚少，无论从哪一方面来说都是不利的。于是，我的心中萌动了一个念头：把国外同行的藏学研究论著译成汉文介绍到国内，也许对国内的同志，尤其是对于年轻人，可能是开眼界、扩大视野、提高研究水平的一个办法。这一想法得到好几位年轻同志的支持。他们表示愿意承担某些文种的翻译。于是，经过酝酿、筹备，几经周折，开始由中央民族学院藏学研究所印刷了两期内部发行的《国外藏学研究译文集》（Ⅰ，Ⅱ）。那是1984年春夏之交。哪知好景不常，紧接着，国内掀起一股"反精神污染"的内波，在大批判轨道上走惯了的某些人见状心喜，就以一种十分轻松的语调放出风来："现在要反精神污染了，上课堂讲课的，写文章发表的，翻译外国人作品的，都要检查检查，有哪些是污染了我们国内精神的……"矛头所向，大家心里有数，不言自明。山雨欲来风满楼，眼看这《译文集》就要搞不下去了。虽然"反精神污染"的小台风只刮了两个星期就被中央领导发现而制止了，但是，其影响所及，像一次七级地震，余震仍然存在，人们心有余悸。前车之鉴，文化大革命的教训不远么，不能不防一手。于是，《译文集》的出版一事就无疾而终，称了某些人的心愿。我于心不甘，左思右想，就采取了曲线出版的办法，与甘肃人民出版社的朋友约定，在兰州出版一期《国外藏学研究论文选译》试一试，哪知出版后就受到了藏学界的普遍欢迎，很快将1000册卖完。这时，他们趁热打铁，又委托我编辑一本《敦煌吐蕃文献国外研究文选集》，也收到了意想不到的效果，这一册《选集》马上成为热销书，很快就脱售。这一情况鼓舞了出版社，也鼓舞了我，令我深为感动。紧接着，西藏人民出版社的同志见到了《选集》，大为欣赏，主动地来京与我面商，来人不是别人，正是社长王鉴同志，他与我是在藏工作的老熟人，彼此相互了解，"心有灵犀一点通"，都有一个共同的愿望：把我国的藏学研究搞上去，"他山之石，可以攻玉"；

“知己知彼，百战不殆”这些古训含有深刻的哲学寓意，对于我们的工作也有指导意义。王鉴同志说：我们签个合同吧！由你来负责主编，由我们社出版就是了。这就是从1986年开始出版，到1998年共出版了十四册的丛刊《国外藏学研究译文集》。这一辑共十四册。经过了十年多一点，已经在藏学界产生了影响。人们大致知道了国外藏学界在搞些什么研究：哪一国、哪些人在搞那些研究？他们用的是哪些资料？用什么样的方法和观点来从事研究工作？大致也看出了其研究的水平。更重要的是，已经使国内的同行们开始注意到：在国外有一批认真阅读藏文、熟悉史料、深入调查的研究者；有“国际藏学研讨会”、“国际汉藏语研讨会”、“纪念杜·乔玛国际藏学讨论会”等几种会议，形成定期交流的形式；对于英、法、德、意、日、美、匈、挪威、荷兰等国同行的研究情况有了基本的了解。而且能比较清楚的看到自己与国外同行之间的差异，更有目标地调整、加强了自己的研究步伐，与国际上同行们的交流也越来越有把握了。1976年、1978年第一、第二届国际藏学会议上，我国无一人参加。此后，第三届1982年在纽约哥伦比亚大学召开时只有一人参加；第四届1985年在德国慕尼黑巴伐利亚科学院亚洲研究所召开时，我国有三人参加；第五届1989年在日本东京成田召开时，我国有四人参加；第六届1992年在挪威法根尼斯召开时，我国就有二十五人参加(其中大陆19人，台湾6人)；第七届1995年在奥地利格拉兹召开时，我国同行继续保持着高度热情，有二十五人参加，其中包括来自西藏、青海、甘肃、四川和北京各有关地区、单位的同行。由此可见，我国的藏学研究队伍正以高昂的斗志和信心迎接新的挑战。

这些年来，国外情况已有了不小变化。老的一辈，故去不少，也有的人退休，息影林下，不再参加活动；新的研究者不断涌现出来。

我们不妨看一看在美国哈佛大学召开的安多研究(藏学)讨论会的一个实例：

1997年5月3—4日在美国麻省坎布里奇哈佛大学召开了一次时间短、效率高的安多研究讨论会。由美国哈佛大学、印第安纳大学、波士顿大学、密西根大学、弗吉尼亚大学、伯克莱加利福尼亚大学、约翰卡洛尔大学、维多利亚科技大学、华盛顿州立大学(西雅图)、还有挪威奥斯陆大学以及我国在美学习和访问的学者共约50人参加,可以说是以美国国内学者为主的小型学术讨论会,也可以看成是将在美国印第安纳大学召开的第八届国际藏学会议的热身会议。实际上,这次参加者当中,不乏藏学界著名人士,最引入注意的是简·史密斯(Jeane Smith),此公是美国华盛顿国会图书馆专门从事藏文书籍和经典的收集家和研究者,从不参加国际会议,虽然名声很大,一向难以见其庐山真面目,这次难得降尊纡贵光临会场。挪威的克文尔奈(Per Kvearme)是唯一从美国国外赶来与会的。

会议是哈佛大学梵文与印度学研究所主办,东方语文系协办;由藏学教授范德康主持,5月2日报到注册,3日上午8时45分,范教授简短的欢迎词之后开始宣读论文,两日共宣读论文20余篇,主要包括:

1. 塔尔寺时轮学院简史 A Brief History kf the Kalacakra College at Sku+vbum Byams Pa Gling Monestery (Jensine Andresen,哈佛大学)

2. 论安多方言中的判位 la 字 On the La÷don in Amdo Dialect (Pema Vbum,印第安纳大学)

3. 甘肃西南部地区的藏、汉、回各族之间经济和政治的互动 Economic and Political Interaction Among Tibetans,Han and Hui in Southwestern Gansu (Susan Costello,波士顿大学)

4. 拉卜楞方言及其语言环境 The Labrang Dialest and Enviroment (Keith Dede,华盛顿大学;Charlene Maklet,密西根大学)

5. 九寨沟处于变化之中 Changing Times at Jiuahaigou

(Lawrsmece，Epstein，彭文宾，华盛顿大学）

6.11 世纪后期安多藏区边界的冲突与争斗 Frontier Conflict and Struggle for Amdo Tibet in the Late Eoeven Century (Paul Forage，密西根大学）

7.安多的三种刊物：当代藏族文学的社会学读物 Three Journals from Amdo：A Sociological Reading in Modern Tibetan Literature (Lauran Hartley，印第安纳大学）

8.计美丹曲嘉措：学者中的佼佼者 Vjigs－Med Dam－Chos Rgya－Mtsho：Scholars'Scholar(Jeffrey Hopkins，弗吉尼亚大学）

9.“从文化革命到文化竞技”——少数民族的情歌和舞蹈 “From Cuotural Revolution to Cultural Rodeo”：Minorities Love Song and Danec(Per Kaerne，挪威奥斯陆大学）

10.适应现代化：果洛牧区的牧民生产、消费和严格的管理措施 Adapting Modernizaton：Production，Consumption and Hard Management Strategies among Golok Pastoralists（Nancy Levine，加州大学）

11.拔绒噶举派的日巴帝师(1164－1236) Ti shi Ras Pa (1164－1236)of the Ba Rom Bkav Brgynd sect(刘国威，哈佛大学）

12.安多地区的寺院、僧侣和信众对目前寺庙恢复工作的意见 Of Monasteries Monks and Men：Monastic Revitalization and Discoumtents in Contemporary Amdo (Charlene Makley，密西根大学）

13.20 世纪初的拉卜楞寺及其领地 Labrang Monastery and its Territories in the Early 20th Century (Paul Nietupski，约翰·卡洛尔大学）

14.安多——阿坝朗依寺的苯教师传世系 The Genesalogy of Bon Teachers of sNang Zhig Monastery in Amdo Nga Ba (Do-

natella Rossi，俄勒风大学）

15. 安多寺庙概览 Amdo Monastery Survey（Karl Ryavec，明尼苏达大学）

16. 曾被格鲁派斥责的宁玛派朝山香客指南——《仙境白马观》A Dge—lugs—pa Refutation of Rnying—ma—pa Pilgrimage Guidebooks to the Hidden—Land of Padma—bkod (Hamid Sardar—Afkhami，哈佛大学）

17. 拉卜楞木刻本绛央协巴阿旺尊珠和衮乔计美旺保全集的藏文编者手记介绍"Glimpses of Tibetan Editorial Practice" Printer's Colophons in the La Brang Bkre Shis Vkhyil Block-prints of the Collected Work of Vjam Dbtanga Bahad pa Ngag Dbang Brtsom Bgrus and Dkon Mchog Vjigs Med Dbang Po (Kurtis R. Schaeffer，哈佛大学）

18. 安多、夏柯地区恰都噶美大寺所创的传统 Creating Traditions：Bya—dur dGav—mal dGon—chen Monastery in Alliot Shar—khog (Mona Schrempt，弗吉尼亚大学）

19. 卓释拉康释 Notes on Gro—tshang Lha—khang (Elliot Sperling，印第安纳大学）

20. 1949 年以后黄南热贡地区藏族部落传统领袖的职权与地位 Rhe Role of the Traditonal Tribal Leadership in Reb Gong (hrangnan) after 1949 (Mark Stevenson，维多利亚科技大学）

21. 16 世纪后期蒙古人和当地安多藏人的互动 Mongolian Incursions and Interactions with Tibetans in Amdo in the Later Half 16th Century (Gray Tuttle，哈佛大学）

22. 关于几部在中国新出版的安多研究的译著介绍 A Brief Introdution of the New Books about Amdo Studies in China Recently（王尧，中国中央民族大学）

23. 谁是白马藏族？——汉藏边区的行政规定 Identity Poli-

tics in the Sino－Tibetan Borderlands：Who are the "Baima Zangau?"(Janet Upton，华盛顿大学)

这次会议的议题集中、范围明确，与会者彼此熟悉，因此，在短短的两天之内就安多地区的历史、宗教、民族关系、经济生活、社会结构、语言诸方面等都有所涉及，而且提出了言之有物的论文，无疑是成功的。正如会议主席范德康教授在总结时说："安多研究会议是一次尝试，但是一次成功的尝试、有趣的尝试、卓有成效的尝试，这是与会者共同努力的结果。"

作为会议的参加者，笔者在介绍我国新出版的《安多藏语语法》(王青山)、《安多口语词典》(华侃等)、《安多政教史》汉译本(吴均等)、《瞿昙寺》(谢佐)和《安多藏族史》(李延恺)等专著的同时，感到我国藏学界有必要加强地方史的研究、历史地理的研究和宗教人物的研究，还希望今后有把这次会议的主要论文译成汉文向国内介绍。"他山之石，可以攻玉。"希冀我国的藏学研究事业会随着改革开放的步伐飞跃前进。

现在，新的一辑《译文集》又开始了，我们殷切希望通过这个刊物能把国外同行的研究成果尽快地译成汉文介绍给国内同行，以收到"短、平、快"的效果。从本辑开始即由王启龙博士负责编辑工作，希望能比以往的14册质量更好些，反映更及时些。

1998年2月　北京

目　录

藏传佛教萨迦派的兴亡※（一）

［意大利］伯戴克　著
王启龙　译
王　尧　校

※此书译名有改动，原为《卫藏与蒙古——元代与萨迦派统治的西藏历史时期》。

序

我对元代西藏史的兴趣，可以追溯到 1978 年在伊萨瓜参加“10—13 世纪东亚诸国关系问题”会议的时候，我在此会上提交的论文 1983 年发表于加利福尼亚大学 出版的《中国及其邻国》一书中。这算是对这个主题初步的，尚不成熟的尝试。尔后我继续在此领域耕耘，而拙著算是代表了我对 13 至 14 世纪西藏历史几个特殊方面的研究和观点的最后总结吧。

我希望，拙著将为广大读者提供一个有关元代中藏地区颇为错综复杂的政治体制和行政机构的较为可靠的观点，同时消除这些年来一直萦绕我们科学视野的那些莫须有的“西藏总督”(Viceroys)之幽灵：

回顾一下自己科研方面缓慢而又艰难的历程，我深刻地认识到，现有文献材料之实质问题，是文献本身对于帕竹噶举(ཕག་མོ་གྲུ་)的崛起，对于元朝与萨迦派联合政权衰微的事件和其中人物批评方面描写的篇幅太多、份量过重而极不可靠。但是，我们无可奈何，只好参考绛曲坚赞 (བྱང་ཆུབ་རྒྱལ་མཚན，1302—1364)的自传，这是一部文学杰作，是目前有关 14 世纪 20 年代至 70 年代最为完备和详尽的文献材料。我已竭尽全力去避免其虚构之处；然而，这方面是否成功要等学术同行们来评判。他们的建设性的意见将是对我这部暮年之作的最好报答。

1990 年 3 月　Luciano Petech

第一章　导言:史料问题

本书旨在展示长期研究的部分成果,其中有些已在近几年以文章的形式发表或在学术会论文集里向广大读者介绍过。

拙著不敢说已经详尽。其目的在于对以蒙古皇帝和萨迦僧侣联合统治为特征的西藏历史时期发生的事件和发展的进程作一全方位的描述。既然这种联合关系的形成过程已经相当明朗,我们就把重点放在这个联合政权的行政体制及其发展、衰微和消亡方面,这些尚未引起当代学者们的足够重视。

对于这一个半世纪的西藏史之了解,我们几乎无一例外地是根据藏文和汉文史料;蒙文史料是后起的、第二手的资料,绝大多数源于藏史原典。不偏不倚地利用藏、汉两处文献,是重建和摸清这些历史事情和政治机构的唯一可靠方法。我们的道路上存在的严峻困难是,这两种文献是根本不同的文字体系。

汉文史料主要以元代正史《元史》为代表,同时期的其他史料用处不大。在此如果强调《元史》由于编撰之仓促所致的种种不足,就显得多余。用巴拉斯的话说,这里潜存着这样的基本事实:中国历朝史书都是由官员为官方而作,均带有特殊的动机和旨趣。《本纪》里与中藏有关的条目极少,但它有助于确定年代问题。关于行政制度方面的志(卷 60 和卷 87)有些混乱,可能是因为史官们将不同时期的行政机关和政府机构杂揉在一起了,也因为构成元朝

边区行政制度的众多政府机关的实际功用尚难确定之故。卷二百二专讲佛教(和道教),也谈到八思巴帝师和其他佛教人士,是典型的潦草之章,有些地方明显系年代错误。

藏文史料可以分为三大类:传记(རྣམ་ཐར་),世系史(གདུང་རབས་)和王朝史(རྒྱལ་རབས་)与教法史 (ཆོས་འབྱུང་)。其中,第一类一般讲主人公佛法上的修习、传授和教法上的发展;而世俗方面的事件虽有一些,但只不过是轻描淡写而已。尽管世系史类著作在许多地方简略到仅仅是列出一些人物,身意上的关系,如有历史年代和粗略史料也为数不多;但是,它们却最有用处。第三类通常记述某位过于全面用处广泛的人物,此类著作有如布顿(1323)、索南坚赞(1368/9)和白莲华(པད་མ་དཀར་པོ,1575)所撰史书。五世达赖喇嘛(1643)所撰史书是个明显的例外,它绝大部分是抄袭《汉藏史籍》(GBYT),但有时也有某些独创。

除了索南坚赞的《王统世系明鉴》(GR)外,还有 14 世纪的两部史料流传至今。一是《乌兰史册》(HD),也被不当地称为《红史》(དེབ་ཐེར་དམར་པོ།),系蔡巴万户贡噶多吉(1309－1364)所撰,他 1346 年开始写作,完稿时似为 1363 年。此著曾两度出版,先是 1961 年在岗脱克(Gang tok)根据莱·巴哈多尔·登萨巴(Rai Bahadur Densapa)所藏的珍贵抄本所印;后于 1981 年在北京根据东噶洛桑赤烈(དུང་དཀར་བློ་བཟང་འཕྲིན་ལས།)所藏本印制;东噶加了许多颇有价值的校注。此版本根据藏于拉萨和北京的九种手稿编订而成,系较长的增订本,里面增补了三章内容:教法传承和毗奈耶(Vinaya)传承;噶玛(噶举)派;蔡巴(噶举)派。其第一和第三部分当然是原著所有,而有关噶玛巴一章却出奇地长(差不多占了全书的四分之一篇幅),与该著的结构极不相称,看起来是后来加上去的。它肯定与《噶玛噶举仁波且无量解脱月亮水晶宝鬘》(简称 KARMA)一书第一部分有关系,但我在此不准备判定这部分是否抄自 KARMA 或别的地方。我认为,将《乌兰史册》(HD)的这部分

内容处理为一部独立作品为宜。

此外，比颇为简略的《乌兰史册》更加有用的是《司徒遗言》(སི་ཏུ་བཀའ་ཆེམས་)(LANG)，即所谓帕木竹王朝的缔造者大司徒绛曲坚赞(ཏཱ་སི་ཏུ་བྱང་ཆུབ་རྒྱལ་མཚན，1302—1364)的最后一部作品，此书前面有关于所谓朗波抵塞茹(རླངས་ཀྱི་པོ་ཏི་བསེ་རུ་)家族的神话传说，这常包括两部分内容。它是我们论述萨迦政权最后年月的主要材料。实际上大司徒的政治宣言只占最后几页，全书绝大部分篇幅是他1361 年以前政治活动的详尽记载。

不同时代的最早而迄今最有价值的史料是《汉藏史籍》(GBYT)，系释利补特跋陀罗于 1434 年所编，25 年前麦克唐纳夫人(斯帕尼安)曾对它做过精彩的研究。在某些地方它可以与原始史料媲美，系元代散佚的文献，如此《大元通志》等基础上撰成。

15 至 17 世纪的某些权威文献提供了具有独特价值的证据。此如薰奴贝的《青史》(1476—1478 年成书)，索南扎巴的《新红史》(1529 年成书)，贡噶索南扎巴坚赞的《萨迦世系史》(1629 年成书)和司徒班钦却杰迥乃的《KARMA》。晚期的一段性文献比如松巴堪布的著作和《蒙古教法史》等没有什么独特价值。在目前的研究中未予采用。

家族史，比如“羌氏”(བྱང་།)和“奈氏”(གཉོས།)家族史都着重于世系传承，通常很少提供细节。

由帝师们发布的维护夏鲁万户的夏鲁文件，有助于了解帝师在西藏施政的实际过程，可谓无价之宝。

最后，八思巴的信函和短文中的函头，《甘珠尔》和《丹珠尔》里翻译和校订的经典题记里也有小部分史料。

要对所有这些史料作综合分析，真是困难重重。它们不但表现不同的面孔，而且存在对立的创作动机：汉文史料枯燥、乏味，官气十足；藏文史料则多系非世俗性的、宗教方面的论述(LANG 和 GBYT 有些例外)。它们始终无视对方的存在。有个典型的例子

是，除了八思巴之外，汉文史料里专们有传的那些僧人(如果有的话)与藏文史料里一样，显得苍白而又晦涩，有的甚至难分彼此。

第二章　元代——萨迦联合关系的建立

一、开创时期(1260年前)

蒙古政权的崛起，使之立刻面临与所征服地的有组织的各种宗教建立一系列关系的问题。就中国来说，这个问题已经屡次发生[1]，我们所需的一切，只是在此对主要的发展进程大体描述一下。

1219年采取的初步措施是，当时驻守北京地区以抵制再度复活的女真力量的木华黎将军，带来了临济宗(Lin-chi)的一位年轻的法师印简僧人海云(1202—1257)，引起了成吉思汗的关注，但后来成吉思汗又征战中亚去了。这次，皇帝赐给汉族佛教僧人免去赋税和徭役的特权，这一特殊政策成吉思汗的继承者们一直坚持并予以肯定。1242年，海云开始与忽必烈王子(1219—1294)建立起了特殊的关系，并成为其子真金的宗教老师，真金后来被封为太子。1247年贵由汗令海云统领北方中国释教，1251年蒙哥汗继位后对其官职予以确认。

几乎是与此同时，另一位颇为神秘的人物出现在这个历史舞台上，此人就是那摩，来自西域，也许是克什米尔人，也可能是位藏人。1247年，他获得了国师之职；1252年蒙哥命其掌管全帝国释教政务，地位高于海云，并取代了他人位置。总之，海云从此在历史舞

台上消失。在1255年和1256年举行的，有蒙哥在场的与道教徒的第一、二次辩论中，佛教代表团以那摩为首。其结果，那摩被委以重任，执行帝国的种种决定以压制道家；当时统治北方中国的蒙古占领区并立即获得这方面权力的忽必烈王子给他派了一位同行，此即藏族青年八思巴，系忽必烈的保护人。那摩也参加了第三次和最后一次(1258)佛道辩论，是由忽必烈召集；关于他，这就是我们所知的最后情况。

数年后，正式设置了掌管释教的政府机构(参见第三章第一节)。掌管它的不是汉族僧人，而是藏族僧人，他们是忽必烈及其继承者们在此特殊领域的运用工具。

蒙古人和藏族人的最初接触，我另文已述[2]这里我只是总结一下过去得出的某些结论。

成吉思汗遇到的首批藏族僧人，是藏巴敦库瓦(གཙང་པ་དུང་ཁུར་བ་)及其六位弟子。他与之相遇时或许尚在蒙古(1209—1210)，但更可能是在唐古特王国(1215)，交谈时需要翻译。[3]

根据晚期的蒙文史料，1206年成吉思汗行军到藏区攻打一位藏王，藏王投降后，征服者即致函萨迦法主。与此大同小异的说法可见于晚期的藏文文献，如《如意宝树史》和《蒙教法史》。结果表明，这一切都是一种没有历史根据的传说[4]。窝阔台汗，或者更可能是拖雷妻唆鲁禾帖尼(Soryaqtani)及其子蒙哥、忽必烈、旭烈兀等，将贡塘巴喇嘛(གུང་ཐང་པ་)请到了帝国营地，并款待他一段时间。根据藏族人的看法，"这是蒙古人迎请宗教客人之始。"[5]。忽必烈给出生于1242年的长子完完全全地取了藏族名子朵而只(即藏文的 རྡོ་རྗེ་)，大概是归之于这位法主影响。

这些无害的接触，以及蒙古人不断征服和种种暴行的传说很快遍布各地，导致了西藏对这种潜在危险的不断警觉。早在1236年就已谣传要有一次进攻，人心惶惶；当出现彩虹、雷电和地震等征兆，仿佛就要将这次进攻带来时，达垄塘巴仁钦衮(སྟག་ལུང་ཐང་པ་

རིན་ཆེན་མགོན,1190—1236)只好向他所辖区的人民保证,他“预言”蒙古人将不会打来[6]

然而;这场风暴终于在数年之后爆发了。1239年,窝阔台封给次子阔端一大块份地,筑宫室于藏人称之为 བྱང་ངོས་的凉州;这时西藏进入了蒙古扩张的范围之内。他被安置于此,成了藏区诸王国,比如宗喀(ཙོང་ཁ་)王朝等的近邻,正好位于往来频繁的北方商道上;过往商人们肯定为他传递了大量的信息。他还有一位部下来自乌斯藏,名叫赵阿哥潘[7],赵是汉姓,恐怕此人早已定居凉州并已汉化。他也可能向阔端王子提供了关于西藏势方面的消息。

1240年,阔端派遣了一支由多尔达(དོར་ཏ་)指挥的小股军队,由迷里奇(མི་ལི་བྱི)率领的先遣队开路,进入了西藏地区。他们往南深入到了索曲卡(སོག་ཆུ་ཁ་)和澎域(འཕན་ཡུལ་)河谷,给杰拉康寺(རྒྱལ་ལྷ་ཁང་)和热振寺(རྭ་སྒྲེང་)带来了毁灭性灾难。[8]

有人已经提出这样的看法,1240年或稍后不久,西藏地区的首领们召集了某种会议,此次会议决定派萨迦寺住持为代表,设法与蒙古人达成某种协议[9]。我们的史料与此假设不符,至少不是这种形式。可是,我们知道,就是蒙古人首次入藏之前不久,中藏地区已经被几次严酷的内部斗争所消弱。在这些争斗中,甲瓦阳衮巴(རྒྱལ་བ་ཡང་དགོན་པ,1213—1258)扮演调和者[10]。内部斗争,连同对毁灭性突袭的恐惧,很可能促使人们达成某种心照不宣或公开表明的协议:必须派人跟蒙古人谈判。谈判者,即使是自封的,也要能有把握表达出西藏人民的恐惧与愿望;这就有助于解释萨迦班智达是如何能够作为他们的代表而出现了。

事实非常清楚,可以大致总结如下:当多尔达到达塔拇(འདམ་)时,热振寺力避其祸,其住持,也许是因为害怕被“邀请”到蒙古营地,向侵略者提起了贡噶坚赞(ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན,1182—1251)这个名字,此人通常称为萨迦班智达(或简称萨班),是闻名遐迩的作家和宗教领袖。1244年,阔端召请他赴 བྱང་ངོས་(凉

州)[11]。这位法主同年启程，在两位侄儿八思巴和恰那多吉的陪同下旅行得非常缓慢而悠闲。1246 年 8 月抵达凉州后，他只好坐等阔端，因为阔端已赴中蒙地区参加选举贵由继汗位的忽里勒台去了。阔端王子与萨迦法主终于在 1247 年 1 月首次会晤，我们可以认为是年系萨迦与蒙古正式缔结关系之始，这一关系将影响未来数百年西藏的命运。

如果我们不得不相信萨班带上一批人或一族人同到凉州这样的简单的说法的话，萨迦班智达显然不是孤身到此。在他致乌斯藏首领们的信中(关于此信请看下文)有一句："余皆白利(བྱི་རི་)来归顺"[12]。我们不知道他们是谁；但接下去我们将会再度谈到他们。

对萨迦班智达在凉州的宗教活动和他治愈阔端顽疾的虔诚叙述，我们可以忽略不叙。如果限于政治领域讨论，我们讨论的结论是，萨迦法主扮演了蒙古在他自己的家乡施政的代理人。他向西藏的僧俗权贵们发出一封挺长的公开信，它是一部真正的政治宣言，摆出了阔端和蒙古人所要求的条件，以便西藏免于毁灭性入侵。首先，西藏僧俗官员(དཔོན་)必须无条件接受蒙古人的统治。然后，他们的权力将有赖于蒙古人的承认和正式任命。将要进行一次括户，西藏官员的名单，他们的财产和各自的税赋等等都将要登记成册，一式三份：一份呈阔端，一份留存萨迦，一份由各地官员各自保存。领主们在各自的领地里施政要与萨迦金字使者(གསེར་ཡིག་པ་)商议；要遵守蒙古法令。赋税和贡品要首次由蒙古人收取，然后才由萨迦官员收取。所有这些要求都必须马上满足，刻不容缓，因为情况已经表明，反抗也是徒劳。这份宣言末尾列出了交纳贡品的当地特产名称[13]。

这份文献试图将萨迦派推为在西藏代表蒙古利益的唯一代表(金融事务除外)；萨迦法主的地位将是蒙古治下的臣属首领。这与蒙古人的一般政策相符，在他们认为不适于或不便于直接施政的国家里，他们接受当地首领归顺，并对帝国的权力负责；而在不存

在可负此责的首领的地方，他们就想方设法树起一个。萨班即是一例。

但这份文献为未来所绘之路线大致只停留在理论上，政治上的发展从一开始就另行其径。当蒙古——萨迦联合最终变为现实时，它就多少有些变味了。深深地烙上了汗王统治政治护佑之印记。

的确，这个时期总的形势变化急剧。贵由卒于1248年，蒙哥1251年7月被选为其继承人，萨迦班智达1251年11月28日在凉州幻化寺(སྤྲུལ་པའི་སྡེ་)圆寂，寺内至今藏有其舍利[14]。帝国权力已从窝阔台系转移出来，与西藏的关系也面临着新的转折，曾有一段排斥萨迦派，而阔端和窝阔台系则被永远排除了。

蒙哥是位能干的统治者，严于律己，他的总政策是，高度集权，牢牢控制着察合台和窝阔台系统治过的领土(乌拉)；只有拔都及其继承者为代表的一支必须谨慎对付[15]。虽然他牢牢控制着帝国政府，但他接受并且加强了深深植根于其家族传统中的王子份地(qubi)制度[16]。

新皇帝马上表现出对西藏事务的兴趣。由于他不久将发兵远征伊朗和北方中国，就无暇直接统治西藏。此外，他明显地认为萨迦班智达同阔端之间只是某种私人协议，而与皇帝无关。他另行其径，决定委派代表为其家族成员(在西藏)施行新建立的、迄今不过停留在理论上的蒙古政权。

在蒙哥继大汗位的当年(1251)，或许甚至就在萨迦班智达圆寂前，他在西藏进行一次份地分配。对此，我们通过藏文史料获知，在汉文和藏文史料里毫无线索。(与现在一样)西藏人纯粹从宗教角度看待这件事情。对他们而言，这不是蒙古半封建主义政权的介入，而只不过是在蒙古诸王子与西藏和佛教派别和僧侣之间的施供关系(ཡོན་མཆོད་)的建立，这种关系他们自古熟知。通过此法，大汗本人“保护”止贡巴(འབྲི་གུང་པ་)藏古摩瓦(གཙང་མཀར་མོ་བ་)(或者

是某个不明的教派）。萨迦派继续为阔端服务，但未给他们保留任何特殊职务。蔡巴派（ཚལ་པ་）划归忽必烈，达垅派（སྟག་ལུང་པ་）得到阿里不哥的保护；帕木竹巴（ཕག་མོ་གྲུ་པ་）属于旭烈兀的管辖范围；其他王子也分别得到分封。于是，后来共有份地11个以上[17]。这些"份地"不只是名誉上的头衔，而且拥有行政和军事权力，由王子们的地方驻守官（ཡུལ་བསྲུངས་）来施行。遗憾的是，对这个制度功能方面我们没有直接的证据——只有旭烈兀的份地是个例外，对此我们下文回头再述。

这次分配几年后又有了变动。1253年，阔端不得不将萨迦班智达的两个侄子移交给了忽必烈，此后卒于当年，日期不详。不准他的后代继承其份地，从此与西藏再无任何关系[18]。阿里不哥在西藏的权利从内战爆发起就开始削弱，在他被打败后1264年投降时已完全消失。除旭烈兀之外，其他人的份地我们一无所知。在1253年的忽里勒台大会上，他受命率领蒙古军队远征伊朗；但他缓慢地向前推进，直到1256年1月2日才穿过阿姆达雅（Armu－darya）。无论怎样，他始终与帕木竹巴保持联系，并不停地给其法座甲瓦仁波且（རྒྱལ་བ་རིན་པོ་ཆེ་）送去礼品（在1235－1267年间的辖区）[19]。他的后继者，伊朗在伊尔汗们（Ilkhans），遵循了同样的政策。他们在帕木竹派领地内一直有自己的代言人；并在其伊朗领土上修建佛寺，予以布施。阿衮汗（Khan Arghun，1284－1291年在位）身边围着许多佛教僧人，其中有些是藏人。然后，他去世之后，伊尔汗们却接受了伊斯兰教，1295－1296年间佛教遭到镇压，其寺庙和尼院被毁[20]。至此，与西藏的联系大概就结束了。

蒙哥实施了作为大汗的最高权力：他拟定了一个总体框架，在此框架内处理与西藏僧侣的各种关系。显然，他在1252年初以高度权威的法令"妙善诏书"（འཇའ་ས་བཟང་པོ་）的形式[21]发布了一份表明其意愿的声明。它重申了惯有的免除佛教僧人财政负担的特殊权利，并下令（可能是经阔端的推荐）说，宗教事务上应遵循的主

要教义(ངོ་ཕྱང་)是萨迦派教义;所有僧人教要向他们学习。他也表达了自己要在西藏括户的意愿,明显是在全帝国大括户的范围内进行,这在1253年才得到完成[22]。

当然,蒙哥肯定已经知道,如果他不立即采取措施,对他和王子们在西藏的份地予以承认的话,藏区的份地将会停留在理论意义上。除了发布诏令外,他还采取了实际行动,两度进攻吐蕃,吐蕃这个名称与后来的情形相同,不但指安多地区,而且包括其后的整个西藏地区[23]。第一次远征,是阔端根据大汗命令组织起来的军队,由ཏོ་རི་ཏ་或ཏུ་ཤི་ཏ་པ་ཏུར་将军指挥,从凉州发兵;所载日期各不相同,但可能是1252年。这支军队直抵ཕྱི་མོ་的蒙卡衮波东(མོན་མཁར་མགོན་པོ་གདོང་)[24]。第二次入侵直接记载为次年发兵,将领是ཧུར་ཏ་或ཧུར་ཏང་[25],这是对Qoridai;这个名字很好的转写形式,蒙哥在1251年就曾令他统领派去安抚吐蕃(安多)[26]地区的军队。这两次远征真正在西藏人心中留下了难忘、可怕的印象。对此我们可从其他史料中看出来。葛扎巴(ཀོ་བྲག་པ,1182—1261)曾请求许多迦利衍那弥陀罗斯来出谋策划,举行宗教仪式来阻止霍尔人(ཧོར,即蒙古人)的进攻[27]。果仓巴(རྒོད་ཚང་པ,1189—1258)也表达过同样的恐惧心理,谈到过霍尔人和白利联军的一次毁灭性进攻。只是后来他得到了蒙古指挥官派去的金字使者,还有萨迦和止贡[28]派去的金字使者的保证。甲瓦阳衮巴(རྒྱལ་བ་ཡང་དགོན་པ,1231—1258)也无不恐惧地谈起过霍尔和白利过去的那次入侵[29]。这里我们又发现了称之为བེ་རི或བི་རི的神秘部落或团体,萨迦班智达来到凉州时曾带上他们(伯戴克原文此处为him——译注)。显然,他们已成为蒙古军队中的附庸军。1252年后,这些人就悄无声息了[30]。

无论两次进攻造成了何等程度的损害,它们也许确实使蒙古王子们在西藏的份地网络得到了真正落实。王子们的代表(驻守官)或许已经开始收取税赋,并对当时西藏唯一严峻的政治力量——僧院和教派实行了某种控制。然而,蒙哥实行括户的意愿当时

并未得到实施。

尽管大汗已发布尊奉萨迦派的诏令，但在政孜领域里他毫不搭理萨迦派，而是为其在西藏的规划寻找别的思想工具。曾有一段时间，他对有名的幻术家噶玛拔希(ཀརྨ་པཀྴི，1206—1283)，噶玛噶举派第二代祖师非常感兴趣，此人曾参加了 1256 年的佛道辩论[31]。他也同其他宗教领袖有过接触，比如果仓巴(1189—1258)和察格洛查瓦·却杰贝(1197—1264)。后者曾被邀访问蒙古，但由于身体欠佳而谢绝了这次邀请，1259 年蒙哥之死，对其他教派的这些尝试随之寿终正寝[32]。

在不同教派中的最后选择，以及西藏问题的最后解决，是由忽必烈来完成的。他作为统治北方中国蒙古领土的王子时，就表现出了对西藏佛教的某些兴趣。1253 年，他在出发远征云南的前夕，请求阔端将八思巴和恰那多吉送至他处。两兄弟去了东部西藏[33]，显而易见，他们是在 1254 年初到忽必烈营地的，当时忽必烈得胜北返中国途中。八思巴得到忽必烈很好的款待，他初次为忽必烈讲授了西藏佛教的基本教义，并陪伴他一直到了蒙巴夏(སྨང་ལ་ཤར，字面意为 སྨང་ལ的东方——译注)[34]。在营地其间，忽必烈于 1254 年 5 月 27 日为年轻的萨迦派僧人颁布了一份长长的文告，即藏人所熟知的《藏文诏书》(འཇའ་ས་བོད་ཡིག)；译自蒙文的译文见于多种藏文文献[35]。与传统说法不同的是，它根本没有提到萨迦派，“对乌斯和藏 13 万户(ཁྲི་སྐོར)”的世俗统治，忽必烈王子以汗王名义发布的这份文献，只是免除了僧人的赋税、兵役和劳役，只不过是对很早以前成吉思汗已经赐予僧人的特殊权利予釉肯定。与蒙哥的诏领相比，它甚至后退了一大步，因为它压根未提萨迦派在宗教事务上的扫威地位[36]。大约与此同时，忽必烈向宁玛派掘藏法师(གཏེར་སྟོན)索尔释迦论师(ཟུར་ཤཱཀྱ་འོད)保证了类似的特权。免除了乌斯藏密教的赋税和兵役[37]。

翌年(1255 年)，八思巴先从康区到凉州，祭奠萨迦班智达墓；

然后又回到朵甘思(མདོ་ཁམས་)，想请伍由巴·索南僧格(ཨུ་ཡུག་པ་བསོད་ནམས་སེང་གེ་)授比丘戒。然而，他途中得知伍由巴年前已故，又返回再见忽必烈，并陪同王子一直到了中国北方。他在“中蒙边界”处黄河岸边的河州附近的忒剌(ཏེ་ལེ་)地方停下来，在那里最终受戒成为一名正式僧人，这个仪式是在 1255 年 5 月 22 日举行的[38]。

八思巴不在期间，忽必烈曾经深深着迷于噶玛拔希的幻术，并邀请他到了安多的营地。这不过是一段小插曲而已，噶玛拔希很快离去到了大汗宫廷，这令忽必烈恼火之极，于是向年轻的萨迦法主敞开了自由进取之路，1255 年 9 月八思巴就已经得到了王子的保护[39]。1256 年及 1257 年夏天，八思巴巡礼五台山[40]。除此之外，他一直呆在忽必烈营地，随侍左右不离。

1258 年，八思巴开始为忽必烈作西藏佛教密宗的灌顶仪式，依萨迦派传统说法，认为此事是西藏佛教在蒙古世界传布的真正开端。同年，他参加了第三次佛道辩论，此后(名声大振)地位上升并趋于稳定。忽必烈已经确定选择他作为自己的在西藏事务上的顾问和工具。

二、蒙古统治地位的崛起与完成

1259 年 8 月，蒙哥汗在围攻南宋在四川的一个城堡时去世。他死后内战接踵而至。忽必烈仅在其支持者们的帮助下举行了不正规的忽里勒台自选为大汗；而其弟阿里不哥也在蒙古王朝首府和林(Qaraqorum)自封为汗。内战延续了四年之久，结果阿里不哥战败称降。

关于西藏，忽必烈立刻采取了两项重要措施，为今后的全面发展开辟了道路。首先，他废除了西藏的份地制度，并撤销了除其弟旭烈兀(C，1260)份地之外的其他所有王子份地上的地方驻守官(ཡུལ་བསྲུང་ས་)[41]；其次，他封八思巴为国师(1261 年 1 月 9 日)，即

佛教界的最高首领，具有无限的权威[42]。此后不久，他逮捕了噶玛拔希。因后者系阿里不哥的支持者而被控有罪。据噶玛拔希的圣徒传称，他被置于燃烧着的火堆上好几天，但火焰丝毫伤害不了他。于是他被暂缓处决，但却被放逐到了中国南方，可能是云南。流放八年之后，他才获释回到西藏[43]。他的贬黜为八思巴除去了一个潜在的竞争对手。

八思巴受封国师之后的几年里，其活动我们所知甚少。他留在了新皇帝的宫廷里。即使人不在(萨迦)，他依然关心着自己的寺院，1262年，他派人给寺内总管(ནང་གཉེར)释迦桑波送去修建古塔(དབུ་རྩེ་རྙིང་མ)，西面大金顶(གསེར་ཐོག་ཆེན་པོ)所需的钱财[44]。

后来，1264年时事突然开始变化。从各方面年，那年的确是具有决定性意义的一年。首先，那年内战结束，忽必烈获胜，并在中国古都燕京城废墟之上建起了新的皇城，取代了和林的地位；这座新皇城取名中都，后来更名大都(即今北京)。这个变化意味着帝国中心从蒙古迁移到了中国北方。其次，那年也是发动军事行动准备平定西番的标志，西番一般指藏族地区，特别是康区一带。再次，同年(或稍后)，一个专管佛教事务，后来也管西藏事务的中央政府机构的初步框架在首都建立起来了，对此我们下文再述。最后，那年八思巴身浴皇恩，带着至高荣耀被护送回藏。证明他身份的文件是著名的"珍珠诏书"(འཇའ་ས་མུ་ཏིག་མ)，系1264年5月28日从夏宫上都(ཧོན་བོ)颁布的。据藏族的传统说法，这份诏书赐给了八思巴掌管整个蕃语三区(ཆོལ་ཁ་གསུམ)的世俗权力；而与此说法不同的是，这份诏书实际上仅仅对免去僧人税赋徭役的一贯政策予以肯定，此外免去寺庙留宿和款待官方使者的负担[45]。这种传统说法当然有其事实根据，因为在三区各地就曾安置过萨迦派官员。

八思巴于1264年春[46]离开宫廷。他的旅行自然有皇家先遣队开道护送。一支由铁木耳(ཏེ་མུར：? Temür)[47]率领的蒙古大军1263年就向西藏进发。达垅(སྟག་ལུང)法座桑结雅琼(སངས་རྒྱས་ཡར

བྱིན,1203—1272)以向蒙古人送丰厚礼品之方式避免了这次入侵。从此以后，每年4月14日他都要举行大规模的、耗资巨大的佛教仪式，以避蒙古人的入侵。我们从汉文史料可知，1264年由晃里答儿（Qongridar）将军率领的一支军队征服和安抚过吐蕃，即安多[48]。可能这两支蒙古军队在东北部藏区进行过一次联合军事行动。

在萨迦班智达离藏和八思巴返藏之间的二十年中，中藏和萨迦发生的事件我们几乎一无所知。1244年。萨迦班智达应阔端之邀赴凉州时，他任命两个徒弟伍由巴·索南僧格和夏尔巴·喜饶迥乃为却本(ཆོས་དཔོན,即宗教上的代理人)，而萨迦财产和珠宝(细干巴，གཞི་གཉན་པ་)的总管就委托给了内务总管(ནང་གཉེར་)释迦桑波(ཤཱཀྱ་བཟང་པོ་)。后者实质上是代理法主之职[49]。当然，这套班子在八思巴1265年初到来时即告完结[50]。

除了某些信函和宗教短文之外，对八思巴初次返回萨迦寺时期的活动我不得而知。大概他并未太多地过问世俗性事务，而是把它们交给释迦桑波和弟弟恰那多吉办理。

释迦桑波得到了本钦(དཔོན་ཆེན་)这个新职务，他自己主要忙于在萨迦突然开始的建筑活动。他已经建好了康沙拉章(ཁང་གསར་བླ་བྲང་)。八思巴从中原回来，他去迎接，他们路过格热寺(གྱེ་རེ་)[51]时，八思巴曾表示过想在萨迦建造这样一个寺院的愿望。本钦当时骑马跟在其后，听见了他的话，明白了他的暗示。于是对格热寺进行了一番测量，并致乌斯藏的万户、千户和百姓公开信，募集劳力。1265年动工修建萨迦大寺(ལྷ་ཁང་ཆེན་མོ་)围墙，并修好了内围墙；但是到他死时，这个巨大城堡似的建筑依然没有封顶[52]。这儿后来成了蒙古和萨迦施政之所，是在"文化大革命"中经过全面毁坏后萨迦遗留下来的唯一建筑，而今得到了很好的修复。他还同八思巴一道主持了甘珠尔某些早期译经的修订工作[53]。

恰那多吉(1239—1267)[54]随其伯父和兄长到达阔端营地。他

在蒙古人环境中长大，着蒙古装（习蒙古语）。阔端让他与自己的女儿麦卡顿（མེ་འགའ་ལྡན། མེ་འགའ་ལྷུན། མེ་འགའ་འདྲེན།或 མམ་མགལ）[56]结婚。后来忽必烈封他为白兰王[56]。1263 年最后数月和 1264 年初，皇帝（忽必烈）认为最好先派他回藏，为其兄（八思巴）返回和与之配合作准备[57]。他在萨迦的地位不易说清。我们手里最早的史料说法含糊：他受令统领全藏（བོད་ཁྲིའི་སྐྱོང་དུ་བསྐོས）[58]。据另量文献所载，他被任命为三区的执法官[59]。执法官这个术语意味着某种司法活动；依我之见，它与蒙语的法官相当[60]。他是否真正施行过自己的司法（和政治）权力这个问题，尚难确定，因为据文献所载："他在西藏度过的三年多的时间，都用于修持和宗教活动，因此他指引许多人走上了超度之路。"不管恰那多吉在治理国家上花了什么功夫，也会因其早逝而中断，他是在火兔年 7 月 1 日或 2 日（即 1267 年 7 月 23/24 日）突然于萨迦的戈茹拉康（སྒོ་རུམ་ལྷ་ཁང་）去世的。

他的暴卒带了严重的不安，止贡派公然起来反对萨迦派[61]。此时八思巴已应皇帝之召离开萨迦正在赴京途中，并已过了塔拇[62]，暂住在安多[63]。忽必烈的反应迅猛而残忍，就在同年（1267），由喀尔喀特（ཁར་ཁ་ད或 ཁར་ད王子）率领的蒙古军队已深入西藏，杀死了一个叫搭拇巴日巴（འདམ་པ་རི་པ，也许是此次叛乱的头目）的人，彻底粉碎了这次反抗[64]。喀尔喀特的远征为施行新的最后的行政体制铺平了道路，这将在第三章里叙述。1268 年标志着蒙古人在本钦释迦桑波全心全意、不遗余力支持下真正开始了对西藏的统治。

首任本钦（1270）去世后，新的本钦们进入了新的阶段。八思巴离开萨迦去安多时，他在萨迦的位置由其堂弟仁钦坚赞（རིན་ཆེན་རྒྱལ་མཚན，1238—1279?）接替，此人当时已做过皇帝的应供喇嘛（བླ་མཆོད་），现在实为代理法主（གདན་ས་ཞལ་ཏྲ）[65]。释迦桑波本钦之职的继承者是达仓（སྟག་ཚང་）的贡噶桑波（ཀུན་དགའ་བཟང་པོ），他当名义

(གཙང་མ་)本钦长达六年(1270—1276)[66]。在他得到正式任务之前，他在总管(སང་གཉེར་或 ནང་ཆེན་)府里安插了许多人，而且他在1267/68 年诸事件中充当的角色引起了广泛的怀疑。著名学者伍坚僧格贝(ཨུ་རྒྱན་སེང་གེ་དཔལ,1230—1309)住在拉堆(ལ་སྟོད་)的摔扎寺(སྤྱང་དུ或 སྤུ་ཏྲ་)时，曾流传这样的说法：贡噶桑波毒死了恰那多吉。这个谣言传到本钦耳里时，他率领了一支武装队伍进攻摔扎寺，摧毁了其住所(གཟིམས་ཁང་)，五年内不准进行任何宗教教学活动。后来由于 1267 年护送八思巴回萨迦的奥鲁赤王子的担保，摔扎寺的佛事活动才得以恢复[67]。

这些年中，朵霍尔(སྟོང་རྟོར་朵尔的蒙古人)显然想发动一次进攻。据吉美领巴(འཇིགས་མེད་གླིང་པ,1729—1798)的文集(གསུང་འབུམ་)中的一段文字记载，这次进攻被宁玛派宗教师素尔尼玛僧格(ཟུར་ཉི་མ་སེང་གེ་)的魔法挫败，使三万敌军将士丧生于冰河、雪地和岩石中。密法的干涉是受皇帝和八思巴通过贡噶桑波传达的命令而为[68]。

贡噶桑波在任期间，他为萨迦大寺封顶，并立起了大圆金顶，完成了大寺大厦的建筑。他还在寺内塑起了萨迦班智达像和摩诃菩提的金色塑像，还有露天廊台(འཁྱམས་)里的全部佛像。此外，他还为仁钦岗拉章(རིན་ཆེན་སྒང་བླ་བྲང་)及其北塔、为拉康拉章(ལྷ་ཁང་བླ་བྲང་|,与 ལྷ་ཁང་ཆེན་མོ|不同)奠基[69]。萨迦复杂的寺庙建筑群，在元代就已存在，这实际上应归功于最初两位本钦。

同时，八思巴到达了北京[70]。忽必烈要求他为蒙古人和汉人设计一套新文字；他根据藏文字母去创制。1269 年 2 月，八思巴字被颁布为国字，尽管它从未获得普遍接受，却强制运用于官方文件中。部分原因是为了对他发明新文字的回报，忽必烈在 1269 年底或 1270 年初封八思巴为帝师[71]。

八思巴在宫廷里呆的时间不长。1271 年初，他又离开北京赴临洮(ཤིང་ཀུན་)，他在此一住三年[72]。他同皇帝的私人联系方面肯

定一直极为零散，关于他在政治上对忽必烈的影响的真实程度，我们有理由持某些疑意。

1274年2月，他又回到宫廷，但只是为了向皇帝告假回萨迦。他辞去了他的帝师职位，从萨迦召来仁钦坚赞接替其职。新任帝师就住在八思巴也住过的梅朵热瓦(མེ་ཏོག་ར་བ།,意为花园)内。这里当初明显只是皇帝附近区域的一个住所。仁钦坚赞在“挨近皇宫”的这个地方组织了一个僧团。数年后他圆寂于临洮[73]。

八思巴几乎是马上就启程返回，但是他再次在安多南部，主要是扎(ཊ)地滞留了将近两年[74]。滞留的原因，至少部分是军事和政治方面的。当时边境上有严重骚乱，1275年3月忽必烈命令三位王子派其蒙古军队分队去增援正在进攻吐蕃的西平王奥鲁赤王子。他显然是期望开辟西藏通道，反击武装的敌对势力，安全护送八思巴回萨迦[75]。1275年9月和10月，法主到了赞多新寺(མཚོ་མདོ་གནས་གསར་)，他在此为以东初(སྟོན་ཚུལ)为首的大约1500名僧人讲授佛法，东初是萨迦派在康区具有政治影响的传播者[76]。藏历2月15日(西历1276年2月29日)，八思巴到了乌思(དབུས་)的塘斯迦(ཐང་སྐྱ་)[77]，此后不久，他和王子一起终于抵达萨迦[78]。

可能就在同年(1276)，他们解除了管理有方但却强横粗暴的本钦贡噶桑波的职务。先由桑尊(ཞང་བཙུན་)取代其职，后又由曲波岗噶瓦(ཕྱུག་པོ་སྒང་དཀར་བ་)接任，这两人都是经八思巴推荐由皇帝任命的[79]。除了他们的名字之外，我们一无所知。

中藏当时依然不得安宁，1277年奥鲁赤率部东进，此次进兵直抵涅地(སྙལ་或 གཉལ་)，并在此处死一位名叫桑钦巴(ཟངས་ཆེན་པ་)者，大概是敌对派的一个头目[80]。另一方面，显然是为了有助于安抚工作；同年八思巴在曲弥(ཆུ་མིག་)召开了藏区宗教领袖都参加的一次大法会，其开支系皇太子真金的慷慨布施。也许是作为某种请求良好合作的良好愿望的表示，这次法会系由噶当派僧人那塘寺(སྣར་ཐང་།)住持吉南喀扎(མཆིམས་ནམ་མཁའ་གྲགས་)主持[81]。虽然我们

所据的史料都把它描绘成一次纯碎的宗教活动。但它毫无例外地有其政治意义，比如对蒙古统治地位的最终认可。为了对施主表示谢意，八思巴采取了这样的形式：为真金太子的修持撰写了他一生中所写的最重要的作品，这本佛教概论叫《彰所知论》(ཤེས་བྱ་རབ་གསལ་)[82]。

好象在八思巴生前的最后年月，发生了一件传说性事件。据说忽必烈曾派了几位官员去调查通过西藏进攻印度的可行性。幸好伍坚巴僧格贝成功地劝阻了皇帝，称由于有不可逾越的地理障碍，政府完全应该放弃这种毫无成功可能而且将给西藏带来沉重负担的计划[83]。当然，这个传说的历史真实性尚难确定。

1280 年 12 月 15 日，八思巴在萨迦拉康拉章圆寂；对其卒日所有藏文史料记载相同。随之而来的是一场以前本钦贡噶桑波为焦点的混乱局面。自从他被解职以后，他和法主之间的分歧越来越大。这个分歧是由法主的一个徒弟或仆人(ཉེ་གནས་)散布的恶毒诽谤加剧的。贡噶桑波当时领导着一伙人，其中包括曲弥的却本(ཁྲི་དཔོན་)，羌(བྱང་)的却本，夏鲁(ཞ་ལུ)的东支(ཤར་，大喇嘛系的主要亲戚舅父家)，甚至还有萨迦望族之一努巴家族[84]。最后，八思巴的这个仆人向皇帝报信，请求阻止贡噶桑波的行动，据其他文献载，这位前本钦甚至被指控毒死了八思巴[85]。

忽必烈视此为严重事件，1281 年[86]即派了一支以由安多某大兵团加强的多达 700 人的蒙古军队进入西藏。这支军队由桑哥(སང་ཀོ།　སམ་ཁ།　ཟམ་ཁ或藏文文献中的类似写法)指挥，他是佛教管理部门(总制院？)的头目，后来成为执掌大权的财政大臣和皇帝的宠臣[87]。这支军打到了伍域(ཉུ་ཡུལ་)和香地(ཤངས་)，然后包围并席卷了贡噶桑波的住地恰若仓(བྱ་རོག་ཚང་།)，俘获并处死了贡噶桑波。之后，桑哥挺进萨迦。在此他改组了军队大部，忙乎于加强蒙古人在西藏的军事地位。160 人的小部队留驻萨迦。700 名蒙古士兵被派往与堆霍尔(སྟོད་ཧོར་，即中亚的察合台汗国)接壤地区戍边。

其他将士被派到南边，直达查泽奇古（ཤུག་རྩེ་ཁྲི་ཁྲ/གི་གུ）地方[88]。这是皇家军队首次长期占领西藏，从战略上出发在西藏中部及其边境部署军队。桑哥还采取措施重新组建已被骚乱破坏的通讯业务（驿站制主度）。

桑哥的远征本应是对蒙古统治权和萨迦政府的最终确立。但数年之后，所谓的止贡"叛乱"将会证明事实并非如此。

八思巴死后，萨迦派辖区内的权利和威望是达玛巴拉饶克希塔（1268—1287）继承，他是恰那多吉与藏族贵族女子，夏鲁家族的玛吉卡洁乌（མ་གཅིག་མཁའ་འགྲོ་འབུམ་）婚生的遗腹子[89]。八思巴曾把他年幼的侄子托付给其至亲夏鲁领主抚养。这个男孩在星康拉章（ཤེད་ཁང་བླ་བྲང་）长大，后来又建起了夏鲁拉章（ཞ་ལུ་བླ་བྲང་），两个拉章都在萨迦。1281 年他为伯父八思巴举行了葬礼，但同年忽必烈召他进京，接替仁钦坚赞的帝师职务；他的正式任命是 1282 年[90]。皇帝将阔端孙女，只必帖木儿王子之女嫁给他为妻[91]并任命他为"西藏统治者"。他一直是个俗人，故而不能正式任命为法主（གདན་ས་ཆེན་པོ་）。他在皇城的活动特别值得注意的是，建造了纪念八思巴碑的佛塔，也建造了与梅朵热瓦毗邻的寺院，以作为帝师衙门，直到元末[92]。1286 年，他退出帝师之职赴萨迦，但在藏历（11 月）18 日 ཟླ་ལ་པོ，即 1287 年 12 月 2 日死于途中的泽曼陀罗[93]。

他与其蒙古族妻子也无子嗣。他同另一位夏鲁女子，觉卧塔吉乌（ཇོ་བོ་སྟག་གི་འབུམ་）[94]生有一子，取有不同的名字，叫拉 特那巴拉（Ratnabhadra）、达玛巴拉（Dharmabhadra）或拉特那巴饶克希塔，但五岁即夭亡。故而此系家族至此断嗣[95]。

达玛巴拉饶克希塔统治下的首位本钦是绛曲仁钦（བྱང་ཆུབ་རིན་ཆེན་），他的名字显然是八思巴在 1280 年末去世之前不久向皇帝提起的。忽必烈对此人高度信任，1281 年颁布了正式的任命诏书，同时赐予他带有水晶钮的六棱印章，此系宣慰使米本（མི་དཔོན་）官印[96]。他随桑哥的远征军一同到达北京，这似乎意味着，此前他已

为首都的佛教管理部门所用。这为后来的许多事情创了先例。绛曲仁钦从桑耶寺(བསམ་ཡས་)带走了绿松石雕的天母(ལྷ་མོ་)佛像[97]。他与伍坚巴·僧格贝保持着友好关系，生病时曾召伍坚巴到萨迦；在 1281 年末或 1282 年初，伍坚巴还在恰地(འཆད་)为本钦主持了葬礼[98]。根据另一文献所载，绛曲仁钦是在香东波塘(ཤངས་སྤོང་པོ་ཐང་།)的夏季营地被绛巴意希桑波(བྱང་པ་ཡེ་ཤེས་བཟང་པོ།)所谋害，后者系贡噶桑波的四宠仆之第三位，他可能是想为死去的主子复仇[99]。

绛曲仁钦的后继者是贡噶宣奴(ཀུན་དགའ་གཞོན་ནུ་)，此前他是(萨迦)总管(ནང་གཉེར་)。他可能原系贡噶桑波圈子的人物，因为在甘珠尔的一份译经文献中他们一起作为主持者提到[100]。1283 年，他获得皇帝之允，免去了西藏僧俗人众三年的纳税[101]。数年后他即卸任。

下任本钦宣奴旺秋(གཞོན་ནུ་དབང་ཕྱུག་)，系拉堆的洛系(ལྷོ་)家族成员[102]，在八思巴去世时即被送往首都；后来达玛巴拉饶克希塔去世时，就曾接任其职。他的任期标志着内部形势的新进展。中藏非常贫瘠，正如桑哥 1281 年所说的，中藏已很贫瘠，这也是贡噶宣奴免去纳税的理由之一。显而易见，整个金融和财政制度已经失控，需要挽回。1287 年，大衙署(ཁྲིམས་ར་ཆེན་པོ།，或尚书省)派两名和肃乌努汗(ཧོ་ཤུའུ་ནུ་ཁན་)入藏，以配合宣奴旺秋对 1268 年的括户进行一次检查(ཆེ་གསལ或 རྩི་གསལ་)[103]。

除了当地形势的需要之外，这个行动几乎可以肯定与桑哥的一个更大的行动有关，在那些年月里他掌握着帝国的财经大权。1287 年，他组织了对中国南部首次括户，是大独立的农业部门(行大司农司)的监督下进行的，该部门从 1287 年到 1290 年正在平章施政[104]。翌年，桑哥下令在同一地区进行一次总调查并恢复理算，为此，他成立了一个专门机构：征理司。很明显，1287 年在西藏的活动不过是相同政策之他例。整个行动将 1289 年颁诏 1290 年完

成的大括户推向了高潮[105]；然而，这次括户并未涉及西藏。

除了在财政检查方面(与桑哥)合作之外，本钦宣奴旺秋制定了乌思藏地区的法律细则，可能是为了与 1268 年颁布的蒙古法律一致[106]。

同时，新的帝师和法主们开始执政，他们都不再属于款氏家族。到 1286 年底，忽必烈任命夏尔巴家族的意希仁钦(ཡེ་ཤེས་རིན་ཆེན་1248—1294)为帝师。他是喜饶迥乃的侄子或侄孙；1244 年萨迦班智达离开时曾让喜饶迥乃作为他的两位宗教代理人之一[107]。由于萨迦法主空位，皇帝就任命意希仁钦之弟恰江仁钦坚赞(འཇམ་དབྱངས་རིན་ཆེན་རྒྱལ་མཚན，1257—1305)代理法主(བླ་ཆོས་)。看起来，夏尔巴家族的兄弟两及其家族似乎大有取代款氏家族之势。或许，他们的任命与桑哥权势的迅速扩大有关，我们不妨作一合法的怀疑，这两位夏尔巴兄弟当时是受他保护。

很难说这些变化对当时内部局势的恶化是否有一定的影响。有段时间骚乱一直在升级，其头目就是止贡派僧人，他们自己与萨迦元朝联合政权的敌对形势日益加剧。1285 年，他们毁掉恰域寺(བྱ་ཡུལ་)，杀死寺主[108]。两年后他们发动了一次危险的"叛乱"，或者说是内战[109]。这使宣奴旺秋面临着他似乎难以解决的问题。1288 年 11 月他任管理乌思藏的宣慰司使，在此职位上时，他上奏皇上，以便获准赏赈其管内兵站饥户，政府为此赐银二千五百两[110]。此后不久，他即卸任，大概被召至北京供职于佛教事务部。

关于他的后继者绛曲多吉(བྱང་ཆུབ་རྡོ་རྗེ)，除了知道他是 1313 年起任觉南寺(ཇོ་ནང་)法座的甲瓦意希(རྒྱལ་བ་ཡེ་ཤེས，1257—1320)的学生之外，其他情况根本不知[111]。显然，这位昙花一现的人物任职时间不长。

而下一任本钦阿迦伦多吉贝(又称阿伦扎西)的情形就颇不相同了，他是本钦中少数几位强有力的人物之一[112]。他是司徒阿基之孙，后者系组织 1268 年括户的两位官员之一。他的主要功绩是，

经过三年苦战之后终于镇压了止贡派叛乱。止贡派的贡巴(སྒོམ་པ་),已是失魂落魄,逃到堆霍尔(སྟོད་ཧོར་)[113]去搬救兵,回来后他切断了邮路。这下轮到阿迦伦向帝国政府求救兵,回来后他切断了邮路。这下轮到阿迦伦向帝国政府求救了,政府派出镇西武靖王的王子铁木耳不花[114]和奥鲁赤王子的长子入藏援助。1290 年,蒙古军队和十三万户的民兵在阿迦伦的指挥下,在贝摩塘(དཔལ་མོ་ཐང་)击败了敌军。席卷了止贡寺并付之一炬,寺内僧人多遭屠杀。贡巴被杀。堆霍尔的军队四散奔逃,他的指挥官仁钦王子被俘押送到首都。联军于是南下,穿越了格布(དགས་པོ་)、岗布(ཀོང་པོ་)、尼地(གཉལ་)和霍甲(སྟ་ཟག་),远至门拉喀布(མོན་ལ་དཀར་པོ),奔向阿萨姆(Assam),所以加强了中藏东南部萨迦和蒙古的政权。那些地区的主要教主和领主表示忠心归顺[115]。史料告诉我们,阿迦伦在格布和下尼地交界的岩石上刻上了自已的名字。蒙古人就在乌思逮捕了蔡巴却本加德衮波(དཀར་བདེ་མགོན་པོ་),他被押送至京,桑哥倒台后才得获释。帕木竹寺几乎遭到了与止贡寺同样的命运,但却本绛曲宣奴保证了它的安全[116]。

止贡派从打击中复原经过了一段时间。寺主逃到了岗布,他的两位继承人也不是长期留在寺里。然而,新的贡巴(སྒོམ་པ,内务管理)从皇帝处获取了足够的钱财修复寺院,13 岁的新法主尼巴(བཙུ་གཉིས་པ་)很快就派人将它们造了出来[117]。尽管叛乱的余烬已经荡尽,王子铁木耳不花及其部队在西藏留驻了好些年头[118]。下文我们将会看到,乌思藏宣慰司将被改为内务和军事混合的机构(宣慰司都元帅府)。这是元朝在中藏设置的最后一个行政单位,直到元灭未改。至于阿迦伦。在这些事件发生的期间及其后,他就被任命为宣慰使,而以此身份出现是在 1295 年[119]。

注　释

〔1〕Ratchnevsky，1954；Demiéville，1957

〔2〕Petech，1983，pp. 179－181。

〔3〕KPGT，PP. 793－794，这与 གཙང་པ་དཀོན་མཆོག་སེང་གེ(d. 1218)的情况相同。关于此人，见，KARMA，p. 28b 和 Sverlina，1988，p. 41。

〔4〕这种看法 G. Tucci 在 TP. S，PP. 8－9 里已经提出，Okada 亦然，这一问题的讨论和最后定论是由 Kwanten，PP. 15－17 和 Wylie 1977，PP. 105 完成的。

〔5〕见 KPGT，PP. 793－794. 据说此人属于蔡巴系. 窝阔台时期蔡贡塘(ཚལ་གུང་ཐང་།)的住持是 སངས་རྒྱས་འབུམ(1224－1231)，སངས་རྒྱས་སྙིང་པོ(1231－1238)和 སངས་རྒྱས་གཞོན་ནུ　(1238－1260)。HD－2，PP. 126－149 里对 འཚལ་པ 进行了更加详细的描述；但两著均未提及此事件。

〔6〕ཤཱཀ་ལུང་ཐང་པ生平，见于 CBGT，ཉ函，P. 54a－b。

〔7〕YS，卷 123，P. 3028。

〔8〕KPGT，P. 407，409，449，794(里面多尔达的名字被写成 དོར་ཏོག)；DMS，P. 181；PMKP，p. 281. 根据另一文献，多尔达远到南方的涅地(གཉལ)，罗若 (ལོ་རོ)和甲波(བྱར་པོ)等地召募劳力；LANG，P. 231. 这与另一模糊、暧昧的说法相吻合。某家族的首领恰仁钦(བྱ་རིན་ཆེན)在涅地(དམྱལ＝གཉལ)甲地(བྱར)、塔波(དགས་པོ)和罗若(ལོ་རོ)等地威望很高，他反抗蒙古人入侵，被认为是上述所有地区的首领；BA，P. 1088。然而，说这一首次入侵直抵南方似乎不太可信，我认为这里可能与蒙古人的其他几次远征相混淆了，比如 1290 年入侵实际上深入到了那些地区。

〔9〕TPS，P. 8。

〔10〕朗东巴传(སྒང་དོང་བ། 即 རྒྱལ་བ་ཡང་དགོན་པ།)的传记，载于 CBGT，ཉ函，P. 37a－b。

〔11〕BA，P. 211；KPGT，P. 449，751，794；KARMA，P. 62a；SKDR，P. 49b. schuh，1977，PP. 31－41 已经表明，阔端发出的召请信是后来的伪文。

〔12〕《萨迦全集》卷 V,P. 215 b;SKDR,P. 58b。

〔13〕根据 རེའུ་མིག(《年表》P. 26,此信日期署为 1249 年,见于《萨迦全集》卷 VP. 214b－217a 和 SKDR,P. 57b－59b;TPS,PP. 8－10 有英译文。在 Schuh,1976,pp. 230—233 注〔20〕里对此信有详细的总结。

〔14〕GBYT,卷 Ⅱ,P. 15b。关于幻化寺,见 TPS,P. 680 注〔40〕。

〔15〕关于蒙哥政权的基本政策,见 Allen,PP. 45－76。

〔16〕蒙哥关于划分西藏份地的法令在 LANG,P. 240 里有述。有关在中国划分王子份地及其施政状况,见 Endicott－West,PP. 89－103。

〔17〕KPGT,PP. 449,794(上有错误的年代记载:1239,Schuch,1977,PP. xxi－xxii 更正);LANG,PP. 232－234,236 ,445－476。

〔18〕Okada,PP. 101－102。

〔19〕BA,P. 580;KPGT,P. 409。旭烈兀送的最后一批礼品于 1267 年送达帕木竹,此时旭烈兀已去世两年;HD－1,P. 37a 上说,旭烈兀颇受藏人尊崇,视他为蒙古人所熟知的"白哈王"(པེ་ཧར)。

〔20〕《剑桥伊朗史》卷 V,1968 剑桥版,PP. 379－380,541——543。1295 年 Ghazan 的法令命令外国僧人:"让你周围的那些僧人回到印度,回到喀什米尔,回到西藏,回到他们所属的国家"同上,P. 542。

〔21〕藏文 འཇའ་ས转写成蒙语是 jasaq,但使用时总是带有蒙语 jarlig(皇家法义)之义。

〔22〕蒙哥的诏令在八思巴就萨迦班智达示寂致乌斯藏地区高僧大德书中有载,署为 1252 年 2 月 16 日,凉州;《萨迦全集》卷 Ⅵ,P. 320b－321b 注 306 有载,Szerb 1980a,PP. 291－292 里已有译介。八思巴 1252 年 2 月 14 日致伍由巴·索南僧格堪布,邀请他到凉州的另一封信中有同一诏令的内容摘要:《萨迦全集》,卷 Ⅵ,P. 383b－384a 注 316。此信在 SKDR,P. 72b－73b 上所载有所改动,收信人为却杰扎巴僧格(ཆོས་རྗེ་གྲགས་པ་སེང་གེ),请参阅 Schuh 1977,P. 101 和 Szerb 1980a,P. 299 注 57。

〔23〕数年前我曾指出,吐蕃与西藏并非同义词。唐代吐蕃所指范围广大,即赞普所统治的区域。公元 842 年后,逐渐限于其东北边缘,即安多地区。这是宋代官方术语吐蕃之含义,这也为蒙古人所接受。当中藏进入其视野内时,他们给它取名为乌藏斯(即卫藏,དབུས་གཙང)。还有一个名称西番,通常指中国西部的藏族地区,但也用来泛指说藏语的地区。

〔24〕关于 Dö rbetei 这个名字，见 Pelliot—Hambis，P. 400。KPGT，P. 449（署为：1252）和，705（署为，火鼠年，系水鼠年 1252 之误写）；NYOS，P，16b（署为 1251）。后者载，由于 Du—be—ta Bādur 不分青红皂白，对不立即归降者一律处死，喀饶略仁钦结（ཁ་རག་རིན་ཆེན་རྒྱལ་）就来到堆龙（སྟོད་ལུང་）与他商谈，并率绝大多数百姓完全归顺。

〔25〕KPGT，P. 410，796（拼写为 ཧུར་ཏ་）；朗东巴（གླང་གདོང་པ），又名甲瓦阳衮巴（རྒྱལ་བ་ཡང་དགོན་པ）的传记，载于 KGSP，ད函，P. 33a，37a，杨衮巴（ཡང་དགོན་པ་）劝说拉堆（ལ་སྟོད་）的首领们归顺蒙古人。

〔26〕YS，卷 3，P. 45。

〔27〕BA，P. 679。这时期蒙古人一般称为霍尔人（ཧོར་）。

〔28〕GOD，PP. 101b—105b，116a，120a，133b，138b。

〔29〕甲瓦阳衮巴的传记，载 KGST，ད函，P. 37a—b。

〔30〕然而，关于 1358 至 1360 年间的史料里却提到过 བི་རི་ཞིང་གསར་རྙིང 这个地方；LANG，PP. 608，677，715。

〔31〕HD—2，PP，91—92；KPGT，pp. 446，449—450；KARMA，PP. 54a—56b。

〔32〕这方面的大体情况，见 Petech 1983，PP. 183—184。

〔33〕1253 年末，八思巴在安多南部的玛尔康宗多（སྨར་ཁམས་ཙོམ་མདོ་），1254 年初在朵甘思贡（མདོ་ཁམས་སྒོང་）；Colophons，注 4，129，136。这时期他的活动，也见 Szerb1980b，文中各处。关于忽必烈远征大理，见 Rossabi 1988，PP. 22—28。

〔34〕SKDR，P. 716。ཐང་ས་ཤར“位于汉藏边界”，地望不详。

〔35〕Schuh，1977，PP. 75—112 做过考证。文献所署日期和现存形式已经弄清。

〔36〕也见 Schuh，1977，P102 的评述，误将蒙哥的法令归之于阔端。

〔37〕Tsering，P. 516。

〔38〕GBYT，卷 I P. 17a—b；SKDR，P. 71b—72a。

〔39〕Colophon，注 60。

〔40〕Colophons，注 44，127，193，194，195。

〔41〕LANG，P. 232。

〔42〕YS，卷 4，P. 68，里误将封号记载为“帝师”。

〔43〕HD－2,P. 92;KPGT,P. 450;KARMA,PP. 57a－61b;SKDR,P. 67a－b。

〔44〕SKDR,P. 74a。

〔45〕见 Schuh,1977,PP. 79－103 的考证;此诏书的文献和译文见同著 PP. 118－24. 关于都卡(ཚོགས་ཁ་)这个术语,请见本书下文(第三章第三节——译注)。

〔46〕据 Colophon 注 213,在 ས་ག 14 日(5 月 20 日)他已经抵达戎波(安多南部)的涅垅(སྙེ་ལུང་)。这样的话,他还未等到珍珠诏书的颁布就肯定已离开夏都,这似乎很不可能。日期上可能有错误。

〔47〕TLGZ,PP. 104a－105a;桑结雅琼(སངས་རྒྱས་ཡར་བྱོན་)的传记,载(CBGT,ཀ函,P. 61b。这个铁木耳(ཏེ་མུར་＝Temür)或许与国安是同一人,此人1267 年继承了其弟国宝之职,任蒙古汉军元帅,兼文州吐蕃万户府达鲁花赤;YS,卷 121,P. 2987;也参见 Petech,1988,P. 370。国安也叫铁木耳;《元史世族表》(ap,《二十五史补编》卷 6),P. 70。可能国安/铁木耳在受其名义上司国宝之命进发西藏的。

〔48〕1265 年 5 月,赏(万户)晃里答儿所部征吐蕃功银 450 两;YS,卷 6,P. 106。

〔49〕GBYT,卷 Ⅰ,P. 15a,39b;HD－1,P. 24b。

〔50〕SKDR,P. 74a。1264 年 12 月 24 日,他在拉萨拉摩且寺(ར་མོ་ཆེ་);Colophon,注 25。

〔51〕位于藏布江畔拉萨东南的格热寺,系喀饶拉巴仁钦结波(ཁ་རག་སྐུ་པ་རིན་ཆེན་རྒྱལ་པོ,1201－1270)于 1231 年所建,并任首任法座;NYOS,P. 18b。

〔52〕GBYT,PP. 39b－40a;BA,P. 21b。仿照格热寺建萨迦大寺工程的日期有问题。我认为是 1265 年初,因为 GBYT,卷 Ⅰ,P. 35b 上明载,这是在释迦桑波去迎接八思巴从中国北方归来时发生的。但 GBYT 同样的页码上对此事件却署为火龙年(1256),这是不可能的,因为这年八思巴还在北方忽必烈身边。1256 年这个记载可能是年代上的计算错误,对此,见 Macdonald,PP. 93－94。八思巴短文的题记证实了他到达西藏并在藏逗留这一事实,这表明,至少从 1265 年 2 月至 1267 年 2 月期间他在萨迦;见 Colophons 1265 年注 94,95,225;1266 年注 47,65,215 和 1267 年注 100,286。所以,1256 年只是一个普通的,少算一轮(12 年)的年代错误,而建造大寺的实际日期据说

是八思巴返抵北京的“次年”，即 1268 年；SKDR，P. 949。

〔53〕De Jong，PP. 509－510—— 总论释迦桑波，见 GBYT，卷 I，PP. 39a－40b。

〔54〕在 SKUR，P. 104b－105a 有恰那多吉小传。Wylie，1984，PP. 391－395 上的译文。亦见 GBYT，卷 I，P. 29a－b 和 HD－1，P. 22a。对 Wylie 处理史料之法，本人难以苟同。

〔55〕HD－1，P. 22a；GBYT，卷 I，P. 20b；SKDR，P. 106a。据 SKDR，P. 104b 和 DCBT，P. 164 上所引述的另一史料，麦卡吨(མེ་ཁ་བདུན། 或 མམ་ག་ལྷུན་བཟང་ཁ་འདུན་)是忽必烈自己的女儿，但这好象不对。

〔56〕关于这个封号，见 Petech，1990，P. 258。

〔57〕据 SKDR，P. 106a，他在凉州呆了 18 年(藏历)，即我们所说的 17 年，25 岁时离开凉州。因为他 1246 年同伯父抵凉州，呆在那儿一直到 1263/4 年。

〔58〕见 HD－1，22a；GBYT，卷 I，P. 20b；KPGT，P450，在 DCBT，P. 164a 里所载稍长；བོད་འབངས་ཀྱི་དཔོན་ལ་བསྐོས་ཞེས་སུ་བཅུག་ནས་མིང་དམ་ཁ་ཐུན་

〔59〕见 SKDR，P. 104b。

〔60〕jaryōči 的任命是 1260 年之后对血亲王子们的一种特权，独立地或合作地司法；见 Ratchnevsky，1937，P. 52。

〔61〕这在 B. Lett，P. 98 上似乎已有暗示：“从前萨迦和止贡就曾争斗，欲获得统治权……”。因为这段文字指的是 1280 年八思巴和本钦贡噶桑波发生争执之前的事，就不可能指 1287/90 年间的内战，而是指 1267 年发生事件。

〔62〕八思巴于火兔年 10 月 5 日抵塔拇(འདམ)，26 日离开(1269 年 10 月 23 日－11 月 13 日)。他从此地向萨迦官员发布了一份文告，署为 10 月 15 日(11 月 3 日)，确认了《珍珠诏书》赋予却顶寺的特权和对寺庙财产的拥有权。这份文告却奇迹般地以原件的形式保存了下来，Schuh，1981，PP. 341－344 上曾予发表。后来，却顶古寺仅仅是 18 世纪在格仲(སྐྱིད་གྲོང་)地区扎西桑旦林(བཀྲ་ཤིས་བསམ་གཏན་གླིང་)所建的格鲁巴寺附属的一个修持之所，见 Schuh，1988，PP. 28－90 在塔拇时，八思巴也见了噶当派僧人南喀乌(ནམ་མཁའ་འབུམ)，后者后来写了八思巴传，成为 SKDR 里有关八思巴早年生平的史料来源之一；见 SKDR，P. 65a－b，92b。他在塔拇所撰的四篇短文和信函都署为 1267 年 11 月 14 日；见 Colophons，注 28、103、244、317。

〔63〕据 Colophon，注 5，他在马尔康(位于安多南部)一个叫仲多浪沙(ཙམ་མདོ་གནས་གསར་)的地方时已是ནག་པོ་　8 日(1267 年 4 月 4)，这个日期与当年发生事件的进程难以吻合，我怀疑火兔年(1267)系木兔年(1255)年之误，1255 年他正在安多旅行。

〔64〕见 KPGT，PP. 410－411，749，796。这位王子或者说是将军在汉文史料里似乎不为人们所知，除非我们将他与 YS，卷 130，P. 3174 里提到的畏兀尔族官员乞台萨理(Qitay Saliy)视为同一个人；1275 年他成为首都佛教事务管理人，后来又晋为总制院同知，最后成为该部门之头目。但两人名字的相似性不足。至于搭拇巴日巴(འདམ་པ་རི་པ)，我们只有相似的证据；他不可能是与之同名、逝于 1263 年的那位格热寺主(སྒྲ་དཔོན)，见 NYOS，PP，16b－17a。参阅 Petech，1983，PP. 199－200 注 73。

〔65〕SKDR P. 260b。

〔66〕GBYT，卷，P. 40b。

〔67〕KARMA P. 87a。

〔68〕Tsering，p. 521。

〔69〕GBYT，卷Ⅰ，P. 40b－41a。贡噶桑波建筑活动在 KARMA，P. 96a 里有载，还谈到了都却拉章(དུས་མཆོད་བླ་བྲང)。

〔70〕在ཁྲི་ཟླ15 日(西历 1268 年 7 月 27 日)，他已在中都(即北京)，见 Colophon，注 125。

〔71〕据 SKDR，P. 94a，帝师封号是在八思巴 36 岁时的铁马年(1270)封授的。也见于敕修《百大清规》，T. 2025(卷 XLVⅡ，P. 1117b)。

〔72〕见 Colophons，1271 年注 73，74，97，98，114，157，186，209，210，224；1272 年的注 67，87，104，124，216，217，218 和 1273 年的注 56，72，79，81，117，122，183。

〔73〕仁钦坚赞小传可见于 SKDR，P. 105a 和 GBYT，卷Ⅰ，PP. 20b－21a。他受封为帝师是在 1274 年 4 月 24 日宣布的，见 YS，卷 8，P. 154 和卷 202，P. 4518。其卒年未定。SKDR 和 BA，P. 212 说是 1279 年。GBYT 亦然，并给出了具体日期：火兔年 3 月 10 日(土兔年之误)，即 1279 年 3 月 24 日。YS，卷 10，P. 218 载为 1279 年发生的事件之一，只有 HD－1，P. 22b 表明他 55 岁时逝于 1282 年；YS，卷 202，P. 4558 亦然。

〔74〕Colophons，注 141，147，211。

〔75〕YS,卷 8,P. 164。关于奥鲁赤,见 Hambis,1946,P. 116 和 Hambis 1954,P. 141;Petech,1990,P. 263。波斯史学家拉斯德(Rashid ud－din)告诉我们:"大汗安排他管理 Tubbat(吐蕃,即安多)省",见 Bolye,P. 244。从一开始,其总部似乎就在河州。其传记见于 YS 卷 131,PP. 3199－1,但根本未提到他远征吐蕃之事。

〔76〕Colophons,注 119,154,298;GBYT,卷 I,P. 18b。

〔77〕Colophon,注 26。

〔78〕BA,PP. 212,973;SKDR,P. 95a。

〔79〕HD－1,P. 24;GBYT,卷 I,P. 41a;BA,P. 216;DMS,P. 185。

〔80〕KPGT,P. 796。

〔81〕HD－1,P. 26b; BA,P,212;DMS,P. 186。关于吉南喀扎(མཆིམས་ནམ་མཁའ་གྲགས),见 BA PP. 282－283 和 Macdonald,PP. 118－120 注 55。

〔82〕《彰所知论》流传极广。1306 年被译为汉文,1600 年左右就广传蒙文本了。见 C. Hoog《皇太子真金的西藏佛教教科书》,1983 年莱登版。

〔83〕KPGT,PP. 454,463,798－799;KARMA,P. 86b。

〔84〕B. Lett,P. 99a(＝TPS,P. 673);GBYT,卷 I,P. 37a－b。

〔85〕HD－1,P. 24b;Ba,2L6,P. 582;BMS,P. 186;KPGT,P. 796;KARMA,P. 87a。详情可见,巴热瓦坚赞桑波(འབའ་ར་བ་རྒྱལ་མཚན་བཟང་པོ,1310－1391)的自传,载于 KGST,ཁ函,P. 6a－b。亦见 Shakapa 1976,I,PP. 295－299 上的长篇讨论。

〔86〕据 GBYT,卷 I,P. 208a－b 和卷 I,P. 41a 载,这支远征军是在 1280 年,即八思巴去世前派去的。或许这里指的是,阻止贡噶桑波造成的骚乱的最初决定时间。

〔87〕桑哥传见于 YS 卷 205,Franke 1942 有译文。亦见 Petech 1980。

〔88〕实际上我们对桑哥远征所据的唯一史料是 GBYT,卷 I,PP. 208a－210a。LANG,PP. 566－567 有粗略的小结。BA,582;DMS,P. 18b;KPGT 里都仅仅提了一下,据 GBYT,P. 83b,这次远征导致了一路抢掠之风,给农民阶层带来严重负担。著名的宁玛派学者释迦沃(ཤཱཀྱ་འོད)之子,素尔释迦僧格(ཟུར་ཤཱཀྱ་སེང་གེ)就曾阻止藏(གཙང)地的大屠杀,见 ZUR,P. 19a。

〔89〕夏鲁世系在 TPS,P. 658 里有引述。

〔90〕此任命作为 1282 年发生的事件之一载于 YS,卷 12,P. 249 和卷

202,P.4518。

〔91〕Hambis,1946,PP.74—75。

〔92〕迄今尚未发现此寺的汉文名称。

〔93〕也拼写为 Tre'o。地图上是 Drio 或 Chuwo。位于洮湖(Tao—fu)之北,甘孜稍西之地;见 Stein,1959b,P.280。

〔94〕夏鲁世系见于 TPS,P.658。

〔95〕关于达玛巴拉饶克希塔,见 HD—1,P.22a;GBYT,卷Ⅰ,PP.21b—22b;SKDR,P.106a—b。

〔96〕GBYT,卷Ⅰ,PP.41a—b,BA,P.216。

〔97〕见 TPS,P.258 注 200 所引的《大臣遗教》(བློན་པོ་བཀའ་ཐང)。

〔98〕KARMA,P.87b。

〔99〕GBYT,卷Ⅰ,P.41b。他与萨迦派萌芽时期发挥颇大作用的羌氏(ཁྱུང་)贵族无关。

〔100〕De Jong,P.525。

〔101〕NEL,PP.158—159。

〔102〕LANG,P.791。

〔103〕HD—1,P.24B;GBYT,卷Ⅰ,P.214a。据同一文献的不同版本,LDL5,ག函,P.21a 可知,阿尔衮和苏实阿基(1268 年的括户官员)陪同一位 ཏོ་ཤུ་ཨུ་ནུ་ཁན་ 进行这次人口统计。看起来这是把 1268 和 1287 年事件混为一谈了。——这仿佛是解决这些史料中发现的这个令人费解的术语之关键所在。据我们所知,它曾出现三次:

和肃乌努汗(ཏོ་ཤུ་ཨུ་ནུ་ཁན་)GBYT,卷Ⅰ,P.214a

脱肃阿努汗(ཐོ་ཤུ་ཨ་ནུ་ཁན་)GNYT,卷Ⅰ,P.193a

脱肃乌努汗(ཏོ་ཤུ་ཨུ་ནུ་ཁན་)LDL5,ག函,P.21a

我敢说,这是一个官衔,而不是一个名字。它含两个词,第一个词的确切形式一定是 ཐོ་ཤུ,这在一些标准文告术语里出现过好几次,比如"带 ཐོ་ཤུ的玉印"就可见于 SKDR,P.118b,176b 等处,而且在 SKDR,P.174a 和 BA,P.520 被缩略为 གསལ་ཐོ་ཤུ。在 LANG,P.472 里我们也发现了"金汁写的公开信 ཐོ་ཤུ"我认为第一个音节是汉语的"托",即"委托,代表"第二个音节是汉语的"书",即"文件"。整个词可能意为"委托书"或"代表证明信";然而这个术语尚未在文件中真正找到。这种解释的旁证是 LANG 和 GBYT,卷Ⅰ,P.193a 上

出现的(ཐེ་ལིང་),此词第二个音节是汉语的“令”(ling),即“王子之令”。第二个词的正确形式看起来是ཨུ་ནུ་ཁན་,系对蒙语词 unuqan(幼马)极好的转写,这在这里的上、下文中显然很古怪。目前我不想作任何解释,但我在 1989 年 8/9 月间在日本(Narita)召开的第五届国际藏文学会议提交的论文里回头讨论了这个问题。

〔104〕Uematsu,PP. 56—58。另一次经理(Cadastral survey)是在 1315 年进行的,但它又未延及西藏。

〔105〕Uematsu,P. 61。

〔106〕HD—1,P. 24b;GBYT,卷Ⅰ,P. 41b;BA,P. 21b。

〔107〕HD—1,P. 24B;GBYT,卷Ⅰ,P. 39b;SKDR,P. 265b。关于夏尔巴家族,见 HD—1,PP. 23a—24a,和 GBYT,P. 35b—37a。意希仁钦的任命是作为 1296 年的事件之一载于 YS,卷 14,P. 204。

〔108〕BA,P. 303;Dms,P. 187;KPGT,P. 335。

〔109〕我们明确地知道,“叛乱”是在宣奴旺秋时期发动的。

〔110〕YS,卷 15,P. 315。

〔111〕BA,P. 775。

〔112〕在五世达赖喇嘛传里有关于阿迦伦的一些情况,五世达赖喇嘛之母亲属于同一氏族(སྒ་དཀར་རྩེ),见于 LDL5,ཀ函,P. 21a—b;TPS,P. 687 里有译文。这一段文字据说取自 GBYT,但我未能找到其所在,至多在 GBYT,P. 41b—42a 里可找到某些线索。

〔113〕堆霍尔(སྟོད་ཧོར་)这个名称最初是用来表示旭烈兀在伊朗的统治区域。但在 14 世纪时开始用它来表示察合台汗国。关于此问题最著名的论述(Locus classicus)见于 KARMA,P. 182a 噶玛巴若巴依多吉收到堆霍尔汗王吐鲁铁木耳(ཐུ་ལུག་ཐེ་མུར་)的邀请信。依我之见,堆霍尔军队是由察合台汗王室头目 Dua(1274—1306)派出的,是大汗反对者 Qaidu 长期与忽必烈及其后继者斗争的一支坚锐联军。也见于 Shakabpa 1976,Ⅰ,P. 307,文中把堆霍尔与喀西卡拉(ཀ་ཤི་ཀ་ར།　ཏ་ཤི་ཏར་),即喀升格尔(Kashgar)等同起来。

〔114〕关于铁木耳不花,见 Petech,1990,P. 259。

〔115〕BA,P. 1088。

〔116〕HD—1,P. 37b;GBYT,卷Ⅰ,PP. 170b—171a。关于“叛乱”事件结果的不同记载,见 Sperling,1987,P. 36 所引的史料。

〔117〕KPGT,PP.411,750。
〔118〕HD—1,P37b。
〔119〕ZL,注1。

第三章 行政体制

一、帝国政府的内部结构

首先，并不存在什么监督西藏事务的帝国政府代办。大汗是根据边关官员、国师和其他西藏喇嘛提供的情况和建议自行决事。确实，八思巴并不是忽必烈的唯一的追随者。因为，比如宁玛派的伏藏师（གཏེར་སྟོན་）素尔释迦沃（ཟུར་ཤཱཀྱ་འོད，1205—1268）就曾获皇帝特许，免除中藏地区密教派的税赋和兵役[1]。还有八思巴本人推荐给忽必烈的加阿娘胆贡噶扎（རྒྱ་ཨ་ནྱན་དམ་པ་ཀུན་དགའ་གྲགས，汉文文献里译为功嘉葛剌思，即胆巴，1230—1303）亦然[2]。这些僧人尽管在神奇幻术和神迷教教法方面声望极高，但却根本没有像八思巴那样，在政治上发挥作用。

无论怎样，当国师1264年夏离开宫廷时，皇帝可能已感到首都需要一个办公机构，来完成八思巴的职责，总掌中国佛教并且把握中藏局势的进程。就在那年，或许稍后，他正式设置了[释教]总制院，归于身在远方的国师全权统管。总制院的指示和命令通过称之为释教总统所的地方机构转达到各行省。它们是在1265年首次出现，在1311年被取消的。

数年后，总制院的实际头目是畏兀儿化了的藏人桑哥，此人在汉文文献里是个“奸臣”角色，系汉文史籍编撰中的传统主体(topoi)之一。根据藏文文献，他受保护于八思巴；而根据汉文文

献，他是胆巴门徒。

八思巴不在宫中期间和他 1269—1271 在首都的短暂停留期间，(总制)院里的运作情况我们不得而知。在八思巴受封为新的头衔“帝师”之后，他继续担任(总制)院的名义领袖；但他多数时间不在首都而在安多，1274 年他终于离开宫廷回萨迦去了。在他的继承者仁钦坚赞的领导下，情况毫无变化；但到后者 1279 年去世后，皇帝采取了实质性的改革。

在此背景下，总制院暂时退出舞台；1280 年 2 月 14 日，忽必烈设置了，或者更应该说是恢复了功德使司，这是唐朝时就有的专管宫廷佛教慈善事业和佛教仪式方面的古老衙门。现在它负责管理“臣属于帝师的所有僧众和吐蕃(安多)地区的内务和军事”[3]。我们发现，1281 年它就作为政府和佛教界的正式的官方纽带了[4]。颇为令人吃惊的是，其品阶(从三品)虽低而竟然负责如此重任。

不久，桑哥势力的不断增大改变了这种趋势。他在中藏地区的成功远征(1281)一定大大提高了他的威望。1282 年，他负责下令保护寺庙，以免寺庙墓地的树木遭到砍伐[5]。不久，功德使司就处于他的控制之下了：1284 年 3 月 21 日颁布的一份文件任命僧人(脱因)小演赤为其领导，但桑哥却全面控制着该机构的一切事务[6]。1286 年，他的名字又首次作为总制院官员出现了[7]。

桑哥得皇上恩宠，其地位到次年已达顶峰。1287 年 3 月 25 日，他成为重新设置的最高权力机构尚书省的两个副职之一，同年 12 月 11 日，他被任命为丞相，实际上相当于大臣。他继续同时把持着总制院和功德使司[8]，所以完全控制着佛教事务。1288 年 12 月 17 日，总制院重新调整，又新命名为宣政院(我们可以把它译为佛教与西藏事务部)时，他的地位得到正式确立。其品阶相当之高：从一品[9]。事实上这个新部门是个独立机构，总制院继续与此并存，但形同虚设。到 1291 年 5 月 22 日，总制院才算最终并入宣政

院[10]。

桑哥领导这个新部门，有一个完全从属其愿的僧人同事。该院人员配置很细。它包括院使（主席）二员、同知（副主席）二员、副使二员、参议二员、经历二员、都事四员、管勾一员，照磨一员。1289年又增设了两员断事官（法官）[11]。

1291年3月16日，桑哥倒台；8月17日被处死。有趣的是，只有在桑哥被革职之后总制院才被最后取缔，亦似乎要取消与这位被罢黜之大臣有密切关系的任何机构。同年，宣政院增设检院一员和同佥一员。

形同虚设地继续存在着的功德使司，在1294年被撤销。1303年复设，易名为延庆司；不过，它又重新负其旧任，负责宫廷中的佛教仪式和典礼，而与西藏无关了。1311年又复用旧名（功德使司）。1317年的诏令全盘撤销宗教机构时它免于其祸，但在1326年时又被撤销；这次决定得到确认，其职能1329年又转归宣政院负责。三年后，又复设（功德使司），这是我们最后一次听说它了[12]。

后来的年月里，佛教与西藏事务部（即宣政院）经历了许多变迁。1295年增设院判一员。1300年这种法官之职（同时增至4名）被取消，1308年取消院使一员。但不久该部院使（主席）之职人员剧增：1323年有六员院使。1330年最后一次领导人员改组后，该部门人员配备情况如下：院使十员（从一品）、同知两员（正二品）、副使两员（从二品）、检院两员（正三品）、同佥三员（正四品）、院判三员（正五品）、参议两员（正五品）、经历两员（从五品）、都事三员（从七品）、照磨一员（正八品）、管勾一员（正八品）以及相当数量的文秘人员（编写员、译员、信使等）。

该部最后组建完成之后，成为帝国政府五个最高权力机构之一。它享有自行选择和任用本部官员的特权，无须被迫接受人事部门（吏部）所荐之人。若遇西藏骚乱，它有权设立分支机构（分院），派其平定骚乱，恢复和平。若遇大规模行动，该部与最高军事机构

(枢密院)共同决策。

二、帝　师

这个职务是在 1269 年末或 1270 年初出现的，系当时忽必烈授予八思巴的封号。直到元亡，这个职务始终由萨迦派僧人担任，但并不总是由世袭萨迦法主地位的款氏家族成员担任[13]。事实上，在近一个世纪元朝统治时期的九位帝师中，只有五位是款氏家族成员。

帝师(藏文为ཏི་ཤྲི)住在北京，其官邸是梅朵热瓦(མེ་ཏོག་ར་བ，意为花园)，有皇宫似的围墙[14]。当他离开原内地时即搬出官邸，并且几乎是马上被后继者取代。八思巴之后，萨迦法主与帝师的高贵地位是严格分开的。

帝师是帝国政府内的一员高官。他享有无尽的荣耀，拥有大量的财富[15]，对总制院，以及后来的宣政院发挥着至高的影响，其中一名主席(即院使)由他提名。不过，我们应该永远记住，尽管帝师备受尊崇，但只是住在宫廷里的一名帝国官员而已，很难进行任何有违蒙古人利益的活动。在中藏，他的法令与皇帝诏令并行无阻，具有同等效力，但他的手谕只在当地行政的正式文件里有效。正如夏鲁文件所表明的那样，帝师是在皇帝授权下颁布法令，主要在对财产及特权的确认方面具有效应。除此而外，他在中藏政府的实际运行中没有任何直接影响。

对此，连萨迦法主在施政事务上也无任何发言权。萨迦法主是中藏的世俗首领这一非常普遍的误解必须摒弃；法主和帝师总是两个不同的人，法主严格限制于宗教领域，在其寺院领地之外并无任何世俗权利。

最后一点，从八思巴起的所有帝师受封时都是年轻人，有时相当年幼。这将表明，帝师候选人精神、教义和道德上的成熟并不是先决条件。所以，帝师的任命如果不是纯粹意义上的，也主要是某

种政治步骤。

三、中藏的帝国官员

蒙古在中藏施政最早的萌芽以各种不同的“地方驻守”(ཡུལ་བསྲུངས་)为代表，他们由蒙哥系家族的王子们任命，分布于受其保护的西藏各个主要的宗教派别之中。正如上文所指出的，1260 年这种制度被废弃。地方驻守们即被免去。唯一的例外是地方驻守ཀོ་ཀོ་ཅུ或 ཀོ་ཀོ་ཆེ་，他受旭烈兀之托管理藏地(གཙང་)和西部地区，直到 13 世纪 70 年代[16]。我们可以推测，这个阶段之后，虽然 ཀོ་ཀོ་ཅུ的儿子多吉僧格雅砻巴(རྡོ་རྗེ་སེང་གེ་ཡར་ལུང་པ་)在 90 年代后期依然是帕木竹万户政府内有影响的人物，但帕木竹对伊尔汗尼(Ilkhanid)的控告已告结束[17]。

在 1268－1269 年间成立的这个新机构以颇不相同的方法运转。首先，行政职务的命名全盘采用蒙古术语。实质上此类事情过去人不存在，它填补着一个真空，这种状况持续了相当长的一段时间，对藏语词汇产生了某些影响。帝国的官方语言是蒙语，封号、官职等的藏文术语是从蒙语转写过来的；汉文术语最普遍的情形是，它们不是直接转写蒙语，而是根据它们在蒙语里所吸收了的形式转写。遗憾的是，与蒙语职官名称(其本身倒不幸地保存了下来)相应的术语留下来的并不多。

尽管我们所据的主要藏文史料中高度详细的段落好象使我们相信西藏是一个省(见后文第三章第五节)，但西藏并未成为一个正式的省。它成为帝国的一片领土，这里没有所有边境地区均有的那种行政机构。整个藏语地区划分为三大部分，藏文里称为 ཆོལ་ཁ་，汉文里称为道[18]。它们是吐蕃(朵思麻，མདོ་སྨད་)，即现代安多和北部康区的部分地区；西番(朵甘思 མདོ་ཁམས或朵堆 མདོ་སྟོད་)，即现代康区；乌思藏(即卫藏，དབུས་གཙང་)，即中部和西部西藏。吐蕃道和西番道的行政机构我们已在他文讨论[19]。这里我们只谈乌思

藏。

中藏的政府由称之为宣慰司的机构监督;这个术语通常可以翻译为绥靖办(Pacification Office),但不十分确切。其性质至今尚未明确,因为汉文史料没有给我们一个清楚的认识。它是一个特殊的机构,既在中国(内地)又在边境地区发挥作用。在中国(内地),其职责主要作为各地或省级政府(行中书省)的内务和军事之间的某种桥梁,也是帝国政府内传递命令或奏书的纽带。概而言之,其职能多半是监督而不是施政。在边境地区,它在军事方面起决定作用,许多情况下,它与地区指挥官的衙门(都元帅府)联合行动[20]。

在藏区的三个"道",宣慰司与省级政府(行省)无关,而且直接隶属于佛教与西藏事务部(宣政院)。乌思藏宣慰司的职责是对当地自治政府进行多少有些严格的控制;日常施政显然归本钦所管,在各地则归万户所管。

乌思藏宣慰司成立的时间不为人知,因为《元史》里的纪和志均未给我们任何线索。然而,我们可以极有把握地推测它成立于1268年,因为它可能与当年进行的括户有关。13世纪70年代,它肯定已经存在,当时噶玛拔希回家时,宣慰司的人还见过他[21]。

宣慰司的辖区(道)包括三个路:乌思、藏和纳里速古鲁孙[22]。"路"这个术语,没有蒙语对应词,也无藏语对应词;它只有简单的转写(蒙语是lu,藏语是ཀླུ)。在西藏南部,宣慰司的权利最先纯粹只是名义上的,一直到1290年王子铁木耳不花和本钦阿迦伦(འག་ལེན་)成功征战为止,此后还将其权利延伸到了达格斯布(དྭགས་པོ)和工布(ཀོང་པོ་)。那年发生了一些事件之后,帝国政府决定在中藏建立一个常设性军事机构,以避免重复而又昂贵的远征。1292年11月9日,在佛教和西藏事务部(宣政院)的建议下,将乌思、藏和纳里(速古鲁孙)三路的行政机构合并成宣慰使司都元帅府[23]。

其最后形式,正如《元史》卷87(百官志三)中的一节所列举的那样,乌思藏宣慰司人员组成如下:宣慰使五员[24],同知二员,副

使二员，经历一员，镇抚一员，捕盗司官一员。宣慰使司有些附属机构，它们是：纳里速古鲁孙元帅二员；乌思藏管蒙古军都元帅二员；担里（?）管军招讨使一员（惩罚反叛者之官，某种军警头目?）；最后还有乌思藏等处转运一员（运输官），也许是负责军邮。其中一位都元帅，可以任命为更高的品级，与 སམ་དུ་དཔོན་ཁ 一样，此即三路都元帅，系整个三路的总指挥官[25]。

宣慰司的帝国官员们的薪水是以纸币付给。在显然曾作为宣慰司总部的萨迦大寺已发现了一些元代钞票[26]。钞票的使用或许严格限制在官邸范围，因为马可·波罗明确地说过，西藏人曾不接受蒙古人的纸币。

对宣慰司的实际职能我们知之甚少。文献资料表明，至少这个宠大机构的核心部分确实存在过并发挥过作用。至于其人员，实际在西藏驻扎过的蒙古官员人数现在不得而知；没有用过汉人，至少在执行部门没有用过。随着时间的推移，人员构成越来越藏化是较合情理的。1332 年，至少有一位都元帅和一位招讨使是藏人[27]。不管怎样，蒙古官员们继续住在西藏，几乎直到元亡。1350 年，有位丁居被任命为蒙古军队的都元帅；1354 年间，萨迦显然还驻扎着数量不详的少量蒙古士兵[28]。

14 世纪时，宣慰司经历了一些变迁。我们的史料里再未出现过宣慰使（实际上 LANG 有），显然这个职官已经空缺；当时通常的说法是“宣慰司（Swon wi si）的官员们（སི་དཔོན་རྣམས་，复数形式!）”另外，都元帅这个头衔变得更加普遍，可以随便封给西藏地方领主；直到元亡之后还长期使用这个称号。

上述情形，我们主要根据《元史》百官志诸卷而得。据此可知，宣慰司独立于佛教与西藏事务部（宣政院），而帝师，在该部范围之外行动，有权在西藏颁布法令和进行封赐。然而，元代行政体制的特点之一是，同一领域同一地区的不同官员之间交互作用，对他们之间相关的义务我们极难有一个清楚的认识。西藏并未逃脱“外

部"官员们的这种干预。在西藏北方以外的地区享有控制权和/或份地的某些王子们能够而且确实发布过有特权和任命方面的令旨，就好象帝师那样。首例是1305年由怀宁王子海山用蒙古文和八思巴字发布的著名文件，他当时掌有蒙古军权，后来当了皇帝，维护夏鲁领主(ཞྭ་ལུ་)的利益[29]。后来，忽必烈七子奥鲁赤之子，镇西武靖王的王子们偶有介入，占有了河州封地。直到元末，他们是委任(军事或其他)入藏的皇室唯一支系。他们的令旨多数是在14世纪前几十年由王子搠思班发布的，确认夏鲁领主的特权[30]，给帕木竹任命新却本(ཁྲི་དཔོན་)等。这些文件是以皇帝的名义向宣慰司官员和在西藏的其他官员宣布的。这些没有驻过中藏的王子，在没有征询西藏事务的最高机构宣政院的任何意见的情况下，是如何去任命(他人)和进行封赐的，并不清楚。说不定这种错踪复杂，对我们来说颇不合理的情况下元朝时并非真正如此。

最后，我们注意到，帝国在藏施政的中心萨迦，还可以作为被放逐高官之栖所。因此，1321年，一位高丽王子被放逐此地[31]；1359年，著名的官员太平之子也先忽都(Esen Qudu)在其父亲绔台和自杀之后被判贬黜萨迦[32]。

四、本　钦(དཔོན་ཆེན་)

本钦或者说世俗执政官员出现在藏文文献里，在夏鲁文件和汉文史料中从未提到这个官职。然而，在人民的眼里，显然他真是执政领袖。

这个职位的起源可以追溯到1244年萨迦班智达离开凉州的时候。当时，他将萨迦领地内的世俗事务，也许还有对僧人的纪律监督之责任托给了释迦桑波(ཤཱཀྱ་བཟང་པོ་)。这倒没有什么稀奇，即使在20世纪，法主(མཁན་པོ་)也只是寺庙名义的领袖，只限于领导宗教事务和教义修习，而寺庙却归布泽(དབུ་མཛད་)或者某位格果(དགེ་བསྐོས་)负责；而寺庙财产管理却是涅巴(གཉེར་པ་)或者切索(ཕྱི·

ཀྐོ་)的职责。但此前从未有过法主长期不在而加重了管理者的负担和权力的先例。这种情形此后在整个萨迦——元朝时期均未改变；法主(གདན་ས་ཆེན་པོ་)只是教派的名义领袖，在世俗方面他要通过本钦完成。

萨迦本钦这个人物在藏文文献里是这样描述的："他通过上师的法旨(བཀའ་)和皇帝的诏令统治。他维护两种法律(ཁྲིམས་གཉིས，宗教的和内务的)，使国土安宁，令宗教繁荣"[33]。从这个描述可以推测，本钦(总是俗人)显然是由皇帝通过佛教与西藏事务部(宣政院)根据帝师的提名钦定。当然，帝师任命这一点只是推测而已。不过，我肯定不能像有位中国学者那样走得太远，认为1280年后"本钦是皇帝的人，而不是萨迦派的人"[34]。

除了这些不明确的陈述外，西藏行政的奇异特征和蒙古人的至高地位这一绝对事实造成了这样一种局势，本钦在萨迦寺庙属地的财产方面依自己的权利行事，在此范围之外，凭其能力作为臣属于宣慰司的一位帝国官员身份施政。凭着这种条件，他成为中藏自治政府的领袖。

本钦与宣慰司的确切关系，是悬而未决的问题。史料告诉我们，首任本钦释迦桑波可能在1264或1265年被忽必烈赐给为དབུས་གཙང་ཟམ་ཀླུ་གུན་མིན་དབང་ཤུ的封号和带有一对水晶钮的印章；这在汉文里为"乌思藏三路军民万户"，意即"中藏三路内务与军事王子行政[官员或领袖]"。[35]这似乎表明，三路首先应是皇太子们的一块份地(ཁྲུ་གསུམ་ལ་དབང་ན་)，这既可以是分配给皇室族成员的份地，也更有可能是对白兰王恰那多吉特殊地位的封赠。本钦这个头衔后来变了，译为汉语"定(?)三路宣慰司都元帅府"，意即"三路设置的地区指挥官绥靖局[官员]"。这一新头衔只是1292年才实际封授的，并附赐六棱虎钮银印。

所有这一切，似乎表明本钦是宣尉司职位方面的常设性当然成员。还有更为奇怪的是，《元史》本纪里收录了几条关于乌思藏宣

慰司时其任命本钦之事件，这可能意味着这样的任命是某种额外措施。目前看来难以解决这个问题。

我们所据的早期史料中有四种载有标准的本钦名单，内容稍有不同：HD－1，PP. 24b－25a；GBYT，卷 I，PP. 39a－43a；BA，PP. 216－7；DMS，PP. 185－8。第一种，第三种和第四种文献实际所载相同；第二种有些差异，而内容更加丰富。这些名单的排列顺序，若有旁证，也并非全无问题。此外，如果不从其他文献，主要是从 LANG 中所提供的丰富但有些紊乱的材料中摘取间接的资料的话，大多数本钦只不过给我们留下了名字而已。年代上有些不明确，常常只是猜测罢了。

在我们讨论的第二阶段，即 14 世纪时期，本钦在接受任命前要在佛教与西藏事务部供职一段已成惯例；这意味着，他一旦在萨迦执政的时候，就已熟谙最高权力机关的施政方法和愿望。这是否只是某种习惯还是某种官方规定？我们尚难说清。当然，这是有意根据其特点，将他塑造成某种代表萨迦和西藏利益的统治者。

从这个角度看，这种习惯给我们带来了一系列的史料混乱，正如有时难于区分本钦（即宣政院的某位院使）和萨迦本钦。在实际的称谓中，如果人们提前使用（任命本钦前）这个头衔或者说在其解职后仍出于礼貌地用这个头衔的话，那么可以想见，在我们阅读这段时期的文献时会时时刻刻出现些什么小问题。

除了本钦之外，我们知道还有个萨迦议会。那些议员（གྲོས་པ་）在夏鲁文献（ZL），注 IX 里提到过，在《朗氏家族史》（LANG）里却频繁出现；然而，在有本钦的情况下，不知他们的职责和地位如何。他们与宣慰司成员颇不相同，从法主那儿获得权力，有权任命高官[36]。这个机构似乎是在本时期末叶才出现的，当时帝师权力已经消退，款氏家族分为四支，法主权力名存实亡。

五、括　户

中藏地区蒙古人施政机构是在恰那多吉逝世，喀尔喀塔(ཁར་ཁ་ཏ་)远征之后，于 1268—1269 年建立起来的。蒙古人在新征服的领土上施政的一般程序已成完美的惯例。第一步总是人口调查(括户)。在河州(ཀ་ཅུ་རབ་ཁ་)地区，13 世纪五六十年代的某个时候就已经开始进行过小规模调查：其目的是将属于总管(ནང་སོ་)的土地和有汉、藏农奴的地产划归八思巴管辖[37]。但是，西藏最主要的一次括户是 1268 年进行的，为此而来的新的括户官们主要依靠本钦释迦桑波的特权和经验。这次括护(དུད་གྲངས་རྩིས་པ་)是由西藏 组成的两个小分队进行的，其中之一是由帝国金字使者(གསེར་ཡིག་པ་)阿衮(ཨ་ཀོན་)和迷林(མི་གླིང་)领队，另一分队由司徒阿什杰 (སུ་ཧུ་ཨ་སྐྱིད་)领队，本钦配合两队人马的工作。第一分队负责从纳里(速古鲁孙)至夏鲁之地，即藏(གཙང་)地；第二分队负责从夏鲁到止贡地区，即乌思(དབུས་)地方[38]。因此，这次括户主要是在中藏地区和西藏西部的部分地区。当然康区和安多不在这些调查官员们的工作范围。

这次括户的基本单位，与元朝的所有地方一样，是“户”。[39]称之为“霍尔都”(ཧོར་དུད་)，字面意为“蒙古的烟”，指的是，按蒙古人的习惯，建有炉灶(冒烟)者为一家(或一户)。组成一个“霍尔都”的必要条件如下：“至少有五根柱子支撑屋脊的房子；足够播种 12 蒲式耳(ཁལ་，克)蒙古种子(ཧོར་སོན་)的一块土地；夫妇、子女及男女仆人共有六人(以上)；三头耕地的阉牛、两只山羊和四只绵羊”。显然，这种单位[40]指的是一户中等的农耕家庭或其所有的土地。它包括人口中的农业因素，而忽略了藏族社会的其他因素，即游牧民众。

史料里反映蒙古军队和百姓时常用的十进制结构，以相当严密、纯理论上的体制列出一张复杂的“霍尔都”次序表。50 个“霍尔

都”(འབྲོང་འདུད་,藏北牧家)组成一个马头(རྟ་མགོ་);两个马头组成一个百户(བརྒྱ་སྐོར་);十个百户组成一个千户(སྟོང་སྐོར་);十个千户组成一个万户(ཁྲི་སྐོར་);十个万户组成一个路(ལྡུ或 ལམ་);十个路构成一个(行)省。虽然西藏的三个却卡(ཆོལ་ཁ་)不足以为一个行省,但忽必烈考虑到该地区的宗教因素,和善地给予省级地位[41]。当然,显而易见,这种完美而匀称的结构与实际事实不符。我们在下文可知,一个马头(རྟ་མགོ་)不足五十个霍尔都;千户与万户之关系差别更大,但常常是在十个单位以下;在中藏的三路,有十三个万户,不是三十个万户;也未存在过十路组成一行省的规定.没有丝毫迹象表明,忽必烈下诏使西藏成为一个省。

另一条纯属理论上的规定是,每个万户要有 6,000 名寺庙部众(拉德,ལྷ་སྡེ་)和 4,000 名贵族所属的百姓(米德,མི་སྡེ་)[42]。这种区分确实有过,但这两个数字毫无实际意义,也未得到落实。

这次括户的详细数据将见于第三章第七节。这里只需提及各地霍尔都的总数就够了:藏和纳里速古鲁孙的霍尔都总数是 15,690;乌思地方是 30,363;位于乌思、藏边界之间羊卓(ཡར་འབྲོག་)万户是 750。史料上称,这些数字是取自本钦释迦桑波编的卷轴记事簿。合计总数是 37,203 霍尔都,这意味着,根据这次括户,西藏中部和西部的人口曾增至 223,000。因为这样那样的原因,不但是游牧民,还有一些农耕户和商人也逃脱了这次括户的计算统计,所以这个数字比实际情况还要少.然而,情理上它绝不能与元代以同样方法计算的中原地区人口数量相比,虽然纳税户大约只有 55,000,000,但总人口大约有 125,000,000[43]。

六、纳 税

这次括户的重要意义在于这样一个事实,在西藏犹如在中原一样,民户的统计表为整个地区施政和财政机构提供了可资依赖的基础。根据这些表格,在全帝国施行有效的统一政策,蒙古人给

西藏百姓分派了三大项他们必须遵守的职责：兵役、纳税、劳役(དམག་ཁྲལ་ལས་གསུམ་)[44]。然而，关于这些职责的实施情况，根本不清楚[45]。

1)整个来说，招兵服役的情况极少，有史载的只有两次。一次是1290年，本钦阿迦伦征兵出征攻打止贡派。另一次是1347年，本钦旺尊(དབང་བརྩོན་)动员的部分原因是为了阻击绛曲坚赞的进军，但其尝试彻底失败。后来使用的"司法军"(ཁྲིམས་དམག་)这个术语是否是兵役的正式名称，尚不明确。从这些支离破碎的材料中可得的唯一启示是，中藏的军队是由本钦征募和征挥，组成大军的分队由各户根据其霍尔都数量多寡的比例派出[46]。

2)藏语的ཁྲལ相当于蒙古语的qalan，即付给帝国政府的农业税。就我们所知，它好象包括什一税，即对农产品征收10%的税；但此税的真正基础尚不可知，什一税本身也只在两个地方简短而又惹人注目地提到过[47]。我们可猜测它是以实物支付。从我们所搜集的一些零散资料看来，经济的重要之处，即某万户的财政类别，经常是以大麦的单位蒲式耳来表示的[48]。

3)强制性地直接为帝国政府服的劳役，限于各个万户载入特殊表册上的家庭，安排去不同的驿站服务，对此请参见第三章第8节。为却本而服的徭役，好象主要是用于建筑业(མཁར་ལས་)，即要塞、寺院、庙宇和纪念已故上师的佛塔(སྐུ་འབུམ་)之类的宗教性建筑物的建造和修复。

七、万　户

在君主统治时期，ཁྲི་སྡེ(相当于ཁྲི་སྐོར：万户)和ཁྲི་དཔོན(却本)这两个词尚不为人知。它们见于中亚地区8—9世纪时期的文献[49]，似只用于表示中亚地区附属国，而不是西藏本土的区分。

元朝时期的万户(ཁྲི་སྐོར)来源颇不相同，是蒙古人带来的一个新名词。蒙语里tümen这个头衔，万人之首，最先是最大的军事单

位的指挥官，官衔最高；可是当忽必烈把它溶入他的中原领地上的施政机构时，它就被赋予了颇为不同的含义。蒙语是 tümen，汉语里是万户，变成了一位中等地位的内务和军事官员。当他的职位特别重要时，他就是拥有大批人马的行政部门（万户府）的头头。最初，他统治着一个路；后来，他成为行政方面的一名低级官员，只安置在一个县级单位。可是，实质上他始终是名军官。

我们无法确定，万户制度何时传入西藏的。根据传统说法，1253 年八思巴为忽必烈授西藏佛教基本的灌顶仪式时，王子忽必烈赐给他中藏十三万户的供养[30]。这当然是某种传说，因为任何王子当时都无权作如此封赏。若依较为肯定的事实，1251 年份地制度引入西藏，万户这个词尚未出现，我们也没有根据说，各位王子是其西藏领地上的绝对主人（དཔོན་བདག་）[31]。万户制度最终建立的时期，较可接受的是 1268 年；然而，关于这个主题，没有任何文献谈过。

正如 DMS 和 LANG 里的不同段落所示，却本这个头衔和权力是在帝国政府颁布的特殊任命书中出现。例如，1322 年绛曲坚赞被任命为帕木竹的本钦，是由上师（即贡噶罗追坚赞帝师，当时在萨迦）的一封公函和佛教与西藏事务部（宣政院）分支机构领袖（ཧྭན་དབེན་ཤི，汉语为“分院使”）颁发的文件任命的。这种任命只有在这些文件公开宣布并举行了答谢仪式之后方可有效；只有这时这位新的领圣俸人才能就职[32]。

十三万户这个数字传统上已成定说；但其名单在一些史料里互有出入。其中大部分万户名称图齐（G. Tucci）很早以前就已列成表格[33]；我们现在可以补上《汉藏史集》（GBYT）卷 I，PP. 214a—215b 上见到的，后来龙堆喇嘛（ཀློང་རྡོལ་བླ་མ་）照录的一个。比较这些名单将无多大益处，直接从早期史料中各个万户事迹着手，方法上似乎更加可靠。

万户通常分为两组，在藏和纳里速古鲁孙有六个，在乌思有六

个，在乌思和藏交界处有一个。1268 年的括户，正如阿衮和迷林在藏、阿什杰在乌思调查拟定的官方记载里确定的那样，分配给各万户一定数量的民户(霍尔都)[54]。汉文史料也列出了一张中藏地区的万户名单位[55]，其中较大的部分与藏文ཁྲི་སྐོར相当。但是，其中有些在藏文文献中要么无载，要么根据帝国政府的意愿提供证据，以提高某些小地方的地位，这些小地方藏人并不认为是个万户，但在战略上对蒙古人却异常重要。

所有的万户均可在现代的地图上找到具体的所在[56]。

在藏和纳里[速古鲁孙]

A. B. C ——纳里速古鲁孙，三个万户是古格（གུ་གེ་）、布让(པུ་རང་)和芒域(མང་ཡུལ་)。虽然它们在表册上是列为三个单位，但它们很少分开提及，而是作为一个整体看待。实际上这些广袤而人烟稀少的土地可以分为两部分。西边，围绕玛旁雍错湖四周，在萨特莱依(Satlej)盆地上部，古格王朝及其自治属国布让确实是独立的，帝国政府权力在此的唯一标志是，驿站制度及其人员设置已经延伸到了这些地区[57]。东边的纳里(速古鲁孙)，有时称为纳里斯麻(མངའ་རིས་སྨད་)，位于藏布盆地的上部，元代——萨迦(宗主)权力在此得到了更好的施行。有些领土，其范围难以描述，先是属于旭烈兀的份地，但很早就在一定的条件下(下文将述)落入了萨迦派手里。纳里的最东部，主要属于芒域贡塘(མང་ཡུལ་གུང་ཐང་)自治的王子领地，其首府在纳里宗喀(མངའ་རིས་རྫོང་ཁ/རྫོང་དཀའ)，与萨迦的关系一向很好，并以不断地与款氏家族联姻的方式予以加强[58]。据文献载，纳里的三个万户共有 2635 个霍尔都，“另有隶属于从古代国王传下来的纳塔(མངའ་བདག་)的 767 个霍尔都”。纳塔是贡塘统治者的正规头衔，这使我们难于将他与古格王区分开来，后者的头衔是却嘎(ཆོས་རྒྱལ་)，后来又是觉卧塔被(ཇོ་བོ་བདག་པོ་)。对于蒙古政权来说，纳里速古鲁孙是在两位地区长官(元帅)统治之下的某单一的军事区。

D. 北部　拉堆　(ལ་སྟོད་བྱང་)构成了藏(གཙང་)地西边大部，是羌(བྱང་)族的世袭采邑。在本时期末叶，1350 年后，其中心地在羌昂仁寺(བྱང་ངམ་རིང་)[59]。此采邑与南部拉堆(ལ་སྟོད་ལྷོ་)毗邻，后者首府为协喀宗(ཤེལ་དཀར་རྫོང་)，统治这里的家族曾有两人在萨迦政府出任本钦[60]。这两个万户合起来，不包括拉德(ལྷ་རྩེ)在内共有 2250 个霍尔都，其中有 1089 个属于北部拉堆。这两个相联结的万户未在汉文史籍名单中出现过。

E. 曲弥(ཆུ་མིག་汉文史料里又译出蜜)；以此命名的寺院如今是位于纳塘(སྣར་ཐང་)西南面空荡荡的炮兵阵地上一个不起眼的小寺[61]。这个万户有 3003 个霍尔都，分为四个千户。汉文史料里列有曲弥(出蜜)万户。此地曾是 1277 年宗教大法会的场所，当时是萨迦家族细脱(བཞི་ཐོག་)支的私有房产。这儿的所有权和收入一直属于他们，即使是在曲弥转入绛曲坚赞手中时，也是如此，后者安插了一个管理人员于此，使这里成为召集重要政治会议的理想场所[62]。

F. 夏鲁(ཞ་ལུ，即沙鲁)，位于娘曲(མྱང་ཆུ)河谷。由于其封建家族(སྐྱེ氏)在萨迦的不断联姻，夏鲁万户一般称之为“母舅家”(སྐུ་ཞང་)[63]。该万户有 3892 个霍尔都，分成四个千户。汉文史料称之为夏鲁，“田地里管民万户”。这是元朝时代保存下来的某些文献里有载的唯一万户。14 世纪时，其寺庙 因为大学者布顿仁钦珠(བུ་སྟོན་རིན་ཆེན་གྲུབ་)在此坐床而闻名于世。

《汉藏史集》里也有另一名单的某些线索，这个名单与纳宁(གནས་རྙིང་)颂词里所载相同。纳里速古鲁孙被当作一个万户；南、北拉堆、曲(弥)和夏(鲁)是四个万户；扎(རྩ)、白尔(བེར་)和琼(ཁྱུང་)合起来组成一个万户[64]。后面这三个地名在某宗教文献里有与之相应的说法[65]，即作为布施者的白利(བེ་རི་)、兴(ཤིང་)和琼(ཁྱུང་)。但这个合并而成的万户之名称缺载，它的三个组成部分的具体地点也未给出。

藏和纳里的人口并未全部包括在这六个万户里。我们的文献还给出了鲜巴（གཞུང་པ་）拉德（ལྷ་སྡེ་）的名单[66]：

地　名	霍尔都数量
芒喀瓦（མང་མཁར་བ་）与德里钦（དྲིས་ཆེན་）	120
藏巴（གཙང་པ་）	87
博东日窘（བོ་དོང་རི་ཞེབ་）	77
多白玛尔巴启（མདོ་སྦྱིད་མར་པ་ཅིག་）	125
觉伦饶沙喀根巴（ཇོམ་ལུང་རས་ཁ་སྒང་པ་）	75 扎瓦（རྩ་བ་）
觉卧依溪沃（ཇོ་བོའི་ཁྲི་འོན་）	35
饶沙琼卡（རས་སྣང་དཀར་）	30
玛拉塘巴（མར་ལ་ཐང་པ་）	10

这些数字加起来，总数为606霍尔都。实际上只有559。所以，要么是漏掉了其中一项。要么是《汉藏史集》作者易犯的计数错误之一。

文献还说："当时有131个从商的霍尔都（念为ལས་སྒོ་）。此外，还有不包括在万户之内的一些僧俗农奴，即：

地　名	霍尔都数量
茹仓（རུ་འཚམས་）	360
迦瓦农牧区（འོད་འབྲོག་）	150
塘查（ཐང་ཚ་）	150 扎瓦（རྩ་བ་）
冲都（ཚོང་འདུས་）	140

至于萨迦内道（ནང་པ་）的私有财产（？དགེ་རུ）[67]，包括南部拉堆和萨迦的田产、地产和奴仆等[68]，合起来总数是330。格茹罗登（དགེ་རུ་ལྷོ་གདོང་）40，扎查阿赞（བྲ་ཚ་ཡ་བཙན་）46。[最后总数为]3630。这些均未在万户之列。"

非常费解的是这个数字怎么达到如此之高，我怀疑我们面前的数字是后来止贡派将一数字叠加之故。更糟的是，我们这里有一长串的地方名称和专门术语，目前正阻碍我们得到任何合情合理的阐释，颇赋讽刺意味的是，此文献有个地方明显腐坏，但上面有

一标题曰《阐明乌思、藏词汇之明灯》！

在乌思(དབུས་)地方

G. 止贡(འབྲི་གུང་)，同名教派的所在地，此派1290年率先对萨迦派，大约在1350年曾企图扼制帕木竹巴地位的上升[69]。他们的总部在止贡梯寺(འབྲི་གུང་མཐིལ་)。止贡通常不称之为一个万户，而是由名曰贡巴(སྒོམ་པ་)的一位行政官在法主的名义下统治。它有3630个霍尔都，包括农牧民(བོད་འབྲོག་)。尽管语音上的对应极不明显，但它可能与汉文史籍万户名单中的迷儿军相同[70]，系施政方面重要的万户，除万户外，还由一名达鲁花赤领导；它有两支：初厚江八千户和卜儿八管。

H. 蔡巴(ཚལ་པ་或 མཚལ་པ་)是个特别的教派所在地[71]。其中心是蔡贡塘寺(ཚལ་གུང་ཐང་)，位于拉萨河(སྐྱིད་ཆུ་)左岸的拉萨城之东。其却本统治着包括拉萨在内的大片地区，有3702个霍尔都。汉文史籍拼读此名为搽里八(ཚ་ལི་པ་)，设有一名田地里管民万户。

I. 帕木竹(ཕག་མོ་གྲུ་)；其宗教中心(原先与止贡毗邻)是邓萨梯寺(གདན་ས་མཐིལ་/ཐིལ་)，位于藏布江北岸，其却本总部是位于雅砻(ཡར་ཀླུང་)河谷下域的乃东(སྣེའུ་གདོང་)(很早即毁)。它是旭烈兀份地的中心和地方驻守官(སྣེའུ་གདོང་)(很早即毁)。它是旭烈兀份地的中心和地方驻守官(ཡུལ་བསྲུངས་)之居所。这个份地最先包括西部纳里的部分地区和东部、东南部的涅地(གཉལ་)、罗若(ལོ་རོ་)、恰尔(བྱར་)、阔地(ཀོང་)等。所有这些领地都在13世纪失去，自从1322年起，由却本绛曲坚赞接管，他获得了这儿的朗氏(རླངས་)家族的财富，成为中藏的统治者[72]。该万户有2438个霍尔都。汉文史籍载为伯木古鲁(万户)。

其中一支约于1300年[73]从帕木竹派分离出来，此即位于羌杰(འབྱོངས་རྒྱས་)河谷的塘波且(ཐང་པོ་ཆེ་)，只有150个霍尔都。然而，它对蒙古人来说颇为重要，汉文史料载为汤卜赤八，有四个千户，但没有万户。

J. 雅桑(གཡའ་བཟང་)。雅桑寺地望不详，但似乎在座落于涅地(གཉལ་)的某个地方或其附近地区[74]。最初它只是帕木竹派治下的一个千户。后来忽必烈一道诏令将它从旭烈兀份地里分割出来。并将涅地的某些土地赐给了这里的管家。这一小小的地产后来得到扩展，包括整个涅地和其他地区，故而藏文史料里将雅桑列为一个有 3000 霍尔都的万户。其却本是帕木竹派最主要的那些对手，他们的倒台标志着绛曲坚赞在乌思地方统治地位之建立[75]。帝国政府特别重视该万户，因为它系由一名达鲁花赤、一名万户、一名千户和一名驿站督官(担里脱脱禾孙)组成的万户府所在地。

K. 嘉麻(རྒྱ་མ་)，其中心在拉萨东面的嘉麻仁钦岗(རྒྱ་མ་རིན་ཆེན་སྒང་)寺[76]。嘉麻通常与同一地区的达纳(སྟག་སྣ་)家族统治的甲域(བྱ་ཡུལ་)联系在一起[77]。这个合并而成的万户是人户最多者，有 5850 个霍尔都。可是扮演的角色毫不起眼。汉文史籍将它分别列为加麻瓦(རྒྱ་མ་བ་)万户和扎由瓦(བྱ་ཡུལ་བ་)万户，而甲域直到 1350 年还只是个千户[78]。

L. 特别的例子是达隆(སྟག་ལུང་)，系拉萨西面达隆河谷同名教派的所在地[79]。它只有 500 个霍尔都，明确地说，其家臣从未拥有过却本称号[80]。但是，在《汉藏史集》里似乎把它归在万户之列，汉文史料里也有称之为思答陇剌的一个万户。然而，该万户(如果它曾经是万户的话)，却从未起过任何作用。

另外，《汉藏史集》里还列举了乌思地方与任何万户均无关系的小地产之名单。它们是：

地　名	霍尔都数量
桑耶浦达(བསམ་ཡས་ཕུ་མདའ་)	62
秦浦瓦(འཆིང་ཕུ་བ་)	8
多浦达(དོའི་ཕུ་མདའ་)	70
贡喀瓦(དགུང་མཁར་བ་)与仓巴(འཕྱོང་པ་)	70(根本大霍尔都)[81]
归属于拉巴(ལྷ་པ་)的僧仆	600(大霍尔都)

此外，还有藏拉亚多巴(གཙང་ལ་ཡར་གདོགས་པ་)的

朱古岗(གྱུ་གུ་སྒང་)地产[82]	232
喀饶巴(ཁ་རགས་པ་)	88
饶宗巴(རབ་བརྩན་པ་)	90
竹　巴(འབྲུག་པ་)[83]	225
汤卜赤八(ཐང་པོ་ཆེ་པ་)	150

藏(གཙང་)和乌思(དབུས་)边境地区

M. 羊卓(ཡ་འབྲོག,也有误拼为ཡར་འབྲོག者)。即羊卓雍湖地区。该地有一部分先是赠与帕木竹僧侣集团，以便供给位于邓萨梯寺(གདན་ས་མཐིལ་)的扎西沃瓦(བཀྲ་ཤིས་འོད་འབར་)宗教仪式的灯火费用。1290年阿迦伦远征反击止贡巴后，就作为一个万户赐给了阿迦伦所属的纳喀则(སྣ་དཀར་རྩེ་)家族[84]古老文献称之为十六来伯(ལེབ་བཅུ་དྲུག་)的羊卓，此语意义不明。它是一个只有750霍尔都的小万户，汉文史料未列入万户名单。据《汉藏史集》，也有一个羌卓万户(བྱང་འབྲོག་ཁྲི་སྐོར་)，但却是后起的，与羊卓的关系不明朗。

别的一些万户名称也偶有出现。所以，有个古摩万户(གུར་མོ་ཁྲི་སྐོར་)只出现在HT5D里[85]。乡万户(ཤངས་ཁྲི་སྐོར་)出现在HT5D和DCBT里，实际上它是皇帝封赐给本钦甲瓦桑波(དཔོན་ཆེན་རྒྱལ་བ་བཟང་པོ་)的地产名称[86]。垄朵喇嘛(ཀློང་རྡོལ་བླ་མ་)省去了乡和古摩，但加上了羊卓。最后，HT5D还表明在达隆有个极不重要的塘波且(ཐང་པོ་ཆེ་)。

汉文史料的万户名单里包括某些难于还原为藏文的名称。它们是：乌思藏田地里管民万户，也许是个异形或异义同源词；速儿麻加瓦田地里管民官；撒剌田地里管民官；以及和砮笼答剌万户，也许同藏文文献中的奥拇多(ཨ་མདོ་)有关[87]。

从上述史料可见，“十三万户”好象一个传统说法，但却是个浮动的数字，对此没有任何一致的看法，当然啦，在元代——萨迦统

治时期的百年当中，万户也会有所变动。为了列出一张可以接受的万户表，我们不得不考虑到藏文文献（主要是《汉藏史集》）、汉文文献的记载，以及各万户中为通讯业（驿站）而施行的强制性劳役霍尔都的公布状况所提供的证据。最有可能的结果如下：

（藏 གཙང་）和纳里（མངའ་རིས་）有：

（古格，གུ་གེ）

（布让，སྤུ་ཧྲེང་）

芒域贡塘（མང་ཡུལ་གུང་ཐང་）

南北拉堆

曲弥

夏鲁

乌思（དབུས་）有：

帕木竹（ཕག་མོ་གྲུ་）

蔡巴（ཚལ་པ་）

嘉麻（རྒྱ་མ་）

甲域（བྱ་ཡུལ་）

止贡（འབྲི་གུང་）

雅桑（གཡའ་བཟང་）

乌思和藏边境地区有：

羊卓（ཡར་འབྲོག་）

上述名单表明，真正重要的万户大多数是乌思，藏和纳里的万户要么是纯理论上的，要么是与统治者关系紧密，这就是说，既然藏（གཙང་）是萨迦所在地区，就不允许任何强大的封臣在此继续发展。当最高权力从萨迦转移到帕木竹时，就意味着乌思在与藏的长期较量之一次胜利；确切地说，当藏巴（གཙང་པ，即后藏人）统治者1565年崛起时，就意味着从一个极端走向另一个极端。

有趣的问题是万户的起源。纳里的三个万户是古代君主政权的遗迹，当地的统治者和王子均属旧王朝后裔。万户的全部意义几

乎是指佛教僧团有影响的教派的政治机构，法主们代表施政者的权力（如在止贡，贡巴，སྒོམ་པ的地位相当于萨迦的本钦），或者是因为寺院地产转入了当地世俗领主之手。这将说明，蒙古人及受 其保护的萨迦人，为了达到他们的目的，利用了本来存在的宗教权力和/或政治权力的中心；这样一来，就避免引起长期形成的依法固有的利益冲突。而止贡派长期的对抗和最后的反叛表明，这个目标并非永远可以达到。应该强调的是，正常情况下，法主们并不关心，也不卷入其万户的政治中去。

关于万户的内部施政机构，我们几乎一无所知，支离破碎的可靠资料也只有关于帕木竹派的。我们是否可将它们推及到其他万户，这还悬而未决。

管家（གཉེར་པ་）负责例行公事。（国家）收入方面出现了几个问题，最为严重的是难以把万户的收入从帝国收入中分开，如果这种区分确实存在的话。地方收入似乎是一般的术语 འབབ或 བབས所指。ཚོང་ཁལ这个术语我们只见过一次[88]，大概是指对商贸人员征收的一种税。

我们对萨迦政权晚期万户军队的了解稍好一些。在他们的基地上，有当地民兵，只是些没有军事价值的武装村民。地位高些的以 བུ་རྟ为代表，此术语常见于 LANG 里，其他地方也时有出现；字面义的为“儿子——马”。不管这个名称的来源如何，其内涵表明，它指的是与领主有特殊私人关系的一队战士（几乎可以肯定是骑兵）。他们作为突击队使用，用于需要勇气和速度的远征。

地位更高一些的是 བཟའ་པ，意思有点像“餐桌同座”，这个名称只出现于 LANG，他们是一批可以特别信赖的人（看起来）是作为人身保卫在特别重要的场合作警卫[89]。就最广泛的意义上理解，我怀疑他们可能属于领主部族[90]。元代亡后，བུ་རྟ和 བཟའ་པ两词都消失了。

八、邮政事业(驿站)

蒙古人对其占领地区最先引进的机构之一,或者说对其所拥有的宗主权的承认方式是,建立邮政事业(藏文为 འཇམ,驿站)[91]。最先产生可追溯到成吉思汗本人。后来在传统的蒙古基础上接受了汉族邮政业绝大多数先进经验之后,又得到了大量的发展。它代表着蒙古统治的神经系统,因为它能为在大都或上都的帝国政府提供及时而正确的信息,并能准确无误地迅速传达政府命令。

就藏族地区而言,(邮政业的)开端是在蒙哥汗时期,当时兀良合台于1253—1257年间征大理(འཇང་云南),就下令在朵思麻(安多)建立了两个驿站,把原已存在的两个汉地驿站联结起来。另外两个驿站建于朵堆(མདོ་སྟོད་)地区(康区)的噶热(ག་རེ)和郭贝(གོ་དཔེ་),它们对乌思和藏之间的通讯联络特别有用[92]。ག་རེ和 གོ་དཔེ 即是与汉文文献中所载1292年史实中称之为"合理"和"忽必"的两个通讯驿站[93]。对其相关位置的大致了解是由第三世噶玛巴的旅行路线提供的:他从索桑(སོག་ཟམ,于此见下文)出发,他穿过错拉麦巴(མཚོ་ལ་མེ་འབར་)、噶热、郭贝和却姆(ཆོམ་)关隘,最后到达康区的噶玛(ཀར་མ་)和拉登(ལྷ་སྡིང་)[94]。

中藏的邮政事业建立于1269年[95],当时忽必烈委任官员答失蛮(དས་སྨན་)[96]负责依照汉地模式组建邮政驿站制度,同时还宣布了蒙古人对西藏的主权。答失蛮从帝国国库里得到足够的财宝去完成此任,还被任命为总本钦,即宣政院的主席[97]。文献指出,这是帝国在西藏设置长任官员之首例[98]。

稍后,委派官员额济拉克入藏出任同知,总掌吐蕃驿站[99]。此人大概与1270年负责建立云南及其附近地区驿站的艾切里格是同一人[100]。他也是米钦(མི་ཆེན་)俄济拉克,在13世纪80年代忽必烈通过他将著名学者和旅行家伍坚巴(ཨོ་རྒྱན་པ,1230—1309)迎请到了中原[101]。

驿站路线(འཇམ་ལམ་)从冬宫大都一直到萨迦[102]。其藏区段有

一三个枢纽：朵思麻(安多)的顿第拉康(དན་ཏིག་ལྷ་ཁང་)，朵堆的佐多桑珠(གཙོ་མདོ་བསམ་གྲུབ་)和藏的萨迦[103]。从汉藏边境到萨迦，全线共分 27 个主要驿站(འཇམ་ཆེན་)[104]和一些小驿站(འཇམ་ཆུང་)。主要驿站中，朵堆有 7 个，中藏有 11 个。后者其中有 7 个归乌思地方诸万户管辖：

a)索格(སོག་)，即那曲河(ནག་ཆུ)西支索曲(སོག་ཆུ་)上的索宗(སོག་རྫོང་)，位于那削(ནག་ཤོད་)地区。即现代地图上北纬 30°50' 和东经 93°40' 交汇处的索县[105]。

b)下格(ཤག་)，下曲河(ཤག་ཆུ་)上下格第尔(ཤག་མཐིལ་)或其附近，位北纬 32°，东经 92°30' 交汇处。

c)孜巴(རྫི་བར)位于孜曲(རྫི་ཆུ)河谷子拉山(རྫི་ལ)脚，即现代地图上北纬 33°10'，和东经 95°15'，交汇处的则(རྩེ)关缢。

d)夏颇(ཤ་པོ་)在文献中屡有提及[107]，但地望不详。

e)贡(ཀོང་)，可能是工布(ཀོང་པོ་)。

f)衮沙(དགོན་གསར་)，情况不明。

g)甲巴(རྒྱ་བར་)，出现于一种文献里[108]，但地望不详。

其余的四个主要驿站由藏(གཙང་)的万户管辖。这方面 我还有其汉文译名或者说其蒙文形式(之音写)[109]：

a)达格(སྟག་)，汉文文献叫亦思答。达格甲姆(འབྲུམས＝འཇམ་)在戎(རོང་)谷尽头仁布(རིན་སྤུངས་)附近[109]。

b)冲都(ཚོང་འདུས་)，汉文文献里叫宗都思，意思是“集市”，这是一个颇为模糊的术语。该驿站大概是冲都古摩(ཚོང་འདུས་མགུར་མོ་)，据说是位于今尼木县境内的空玛岗[111]。

c)答笼(དར་ལུང་)，情况不详。

d)角达(གྲོམ་མདའ་)，汉文文献里叫萨迦。显然是座落在仲曲河(གྲོམ་ཆུ或 གྲུམ་ཆུ་)的首任本钦释迦桑波的家乡所在地角达(གྲོམ་མདའ་)，系萨迦附近甲姆(འཇམ་)建筑物的名称。

邮政驿站同时是所在邮区的中心地[112]。各大驿站的首领一般

称之为甲摩且(འཇའ་མོ་ཆེ་)(后来又称为"甲本"：འཇམ་དཔོན)；汉文头衔为驿令。虽然驿令责任繁重，管理的人马多，但他只是个正九品的小官，需执政三年。小驿站是由汉文里称为提领的小官员领导[113]。驿站人马(འཇའ་མོ་)系由诸万户提供的米德(མི་སྡེ་)，对他们采取强制性劳役是劳动偿税形式。各大驿站据说要有120匹马，但这个数字却很少保持或超过[114]。

这导致了邮政区域与万户之间的相关问题。有此方面信息的唯一文献[115]是根据萨迦朗钦(ནང་ཆེན་)，都元帅宣奴衮编订的史册而录[116]。

藏和纳里的米德是根据每百人计(?：འཇམ་རེ་མགོ་བརྒྱ，非常可疑)按比例分给毋姆的。南北[拉堆]和纳里的人委派给萨迦(或称角达)驿站(འཇམ་ཆེན་)南方(?)的人委派给玛拉堆小驿站(མར་ལ་ཐང་འཇམ་ཆུང་)。纳里的米德派给扎卡(ཟབ་ཁ་)的小驿站。甲仁(རྒྱང་རིང་)的小驿站偶而用作军用驿站(སྔོན་ལེན་དམག་འཇམ་)。布让的人派给玛庞(མ་ཕང་)小驿站(玛旁雍错湖地区)。南北古格唯一的小驿站是由麦朵色如的人(谁?)服务。

[在藏]曲弥的3003[户]分派给了答笼驿站。夏鲁的3892[户]减去甲若仓(རྒྱ་རོག་ཚང་)不到832户，即共有3060户分派给了冲都羊卓十六来伯和甲若仓28马头[117]以及乡(ཤངས，今译香)[118]支系曲却(ཆུ་ཚོགས་)的11个马头之数归达格(大)驿站。羊卓的人则派给雅石(ཡར་སྦྲེགས་)小驿站。

在郭贝驿站，其公务交给止贡的3000霍尔都负责。在噶热驿站，分派了甲域2650[户]加蔡巴……(རེ་ཚ་ཞི་བ་)的350户，共3000户。甲马的2650户加上蔡巴派索尔卡扎瓦的350户，共3000户分给了索格驿站。帕木竹称为撒打(ས་ཏྲག་)的2438霍尔都[和]达隆的50霍尔都，再加上拉巴的600霍尔都，均分给了孜巴驿站[119]。在下坡驿站(ཤ་མོ་འཇམ་)，公务则有朱古岗和卡拉格(ཁ་རག་)、宋格(འབྲུག་)和扎马塘(གྲ་མ་ཐང་)的人民，约200[霍尔都]和奥尔卡(འོལ་

ཁ')的 4 个霍尔都负责；用这些人和发派给该驿站的僧众服务。作为僧众分派的[人户]上户已予列举(?：གོང་དུ་ཅད་)。其他的和为撒打，要加入藏拉亚朵(གཙང་ལ་ཡར་གདོགས་)[即]藏地。雅桑巴(གཡའ་བཟང་པ་)的 3000 根本民户(ཙ་བ་)的……(དགའ་བ།,意为欢喜)人马分给工布驿站。

下格、衮沙和甲巴驿站不在此列；但至少下格在记载之时依然发挥作用。

据悉，乌思地方早期组建的邮政驿站后来再无用处。这或许是因为，1281 年桑哥出现征中藏时重新彻底地组建了完备的邮政(驿站)制度。北方七个大驿站的公务对于乌思的人来说沉重难堪，以致人们纷纷逃走。桑哥就令其驻沃卜儿(འོད་སྤུར་)和巴拉格(? སྤ་རག་)的士兵实际管理；而食物、牲畜、饲料、衣物等的供给依然由乌思诸万户负责。这七个军事驿站作为独立的实体，直到 14 世纪 50 年代末都还存在；而且文献中多次提及[120]。本文前面的段落中译自《汉藏史集》的驿站名单代表的是 1269 至 1281 年间的驿站组织。

史料使我们了解到，帝国政府的通讯驿站几乎一直存在到元末。对农民阶层来说，它永远是一种沉重负担，访问西藏的王子和其他高官荒谬无理的要求使之逐渐恶化[121]。农民阶层被压迫的另一个原因是，那些未持佛教与西藏事务部(宣政院)按规定签发的文件(བཅའ་ཡིག,汉文里为“察旨”?)[122]的人也滥用驿站。难怪帝国政府有时不得不赈济以减轻负担。1280 年桑哥也大规模地赈济。但 1292 年，乌思藏宣慰司报告，止贡派反叛两年以后，早先建立的两个邮政驿站境况不佳，服务人员穷困不安[123]。政府下令为五个驿站分别提供 100 匹马、200 头牛(牦牛)和羊、以 9500 两银之救济[124]。1304 年，赐朵甘思诸驿站户钞 2200 锭，银 390 两(有奇)[125]。1314 年，政府注意到藏族地区(西番)的驿站均已残破，赐钞 10,000 锭[126]。1319 年安抚藏地四个驿站[127]。两月后，宣政院

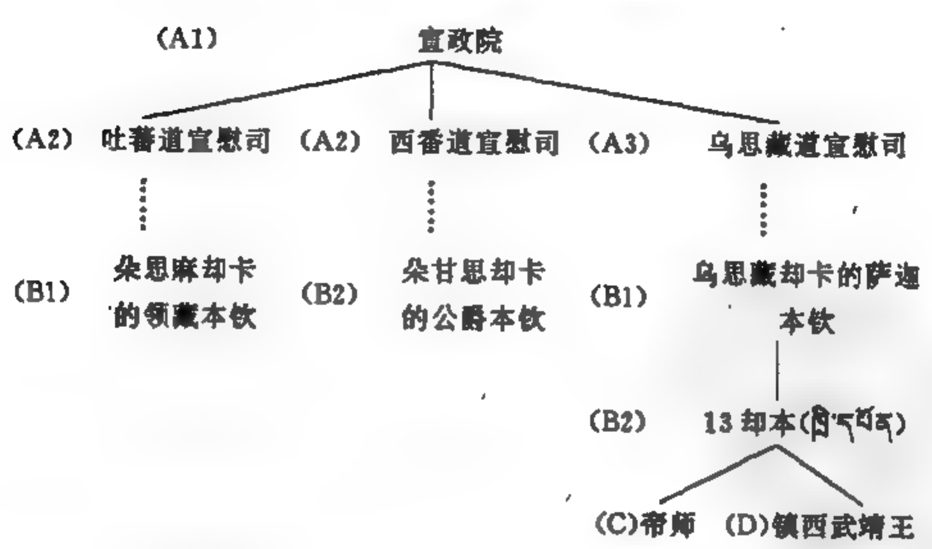
再度下令赈济西番诸译站[128]。1319 年后某个不确定的时间，本钦雍尊(དཔོན་ཆེན་ཡོན་བཙུན་)自费重建了驿站系统[129]。1345 年入藏的帝国官员司徒达玛坚赞(སི་ཏུ་དར་མ་རྒྱལ་མཚན་)的职责包括重新驻守下格驿站；他从乌思诸贵族那里得到了 100 匹马以管理驿站[130]。

在困难重重之际，幸亏帝国政府赈济关心，驿站的公务才得以维持到最后；1358 和 1360 年噶玛若巴依多吉两度回中原时发现驿站公务在照常进行。

众所周知，元朝的驿站制度一直以强加于农民阶层的乌拉(འུ་ལག་)劳役的形式残存到 1959 年；驿站的任务包括陪伴政府公职人员和持有拉萨政府许可令(ལམ་ཡིག་)的其他旅行者旅行，并为之运送供应物品。

为了总结，藏语蒙——藏联合施政的主要特征，我们列下表所示：

蒙——藏联合施政特征简表



职能：(A1)：从首都控制

(A2):地区性控制

(B1):地区性施政

(B2):地方施政

(C):赐与财产和特权

(D):监察和任命

(注:此表标题由译者所加)

注 释

〔1〕Tsering,PP. 511—520。

〔2〕关于胆巴,见 Franke,1984。

〔3〕Nogami 1942,PP. 129—30。

〔4〕FTLTTT,P. 707C。

〔5〕YS,卷 12,P. 243。

〔6〕PWL,P. 776a;FTLTTT. P. 708b,709a。YS,卷 205 里也有相差无几的记载。

〔7〕YS,卷 14,P. 291。

〔8〕YS,卷 14,P. 301。

〔9〕YS,卷 15,P. 317。

〔10〕YS,卷 16,P. 346。

〔11〕总制院和宣政院的一般情况,见于 YS,卷 87,PP. 2193—4(Ratchnevskt,1937,PP. 151—2 和 TPS. PP. 32—33 有译文)。最优秀的专论依然是 Nogami 1950,PP. 779—795。

〔12〕Nogami,1942,PP. 132—9。

〔13〕帝师世系在 Inaba Shōju 用日文发表的一系列文章中得到反复研究。他在 Inaba(英文)中总结了自己的成果。汉文世系(The Tablein Han),Ⅰ,P. 256 里所载不太可靠。

〔14〕惊人的是,梅朵热瓦(མེ་ཏོག་ར་བ)尚未在汉文文献里发现。

〔15〕关于帝师的地位,见 YS,卷 202,P. 4521(=TPS,PP. 31—2)。

〔16〕LANG,PP.245－7。关于ཀོ་ཀོ་ཆུ在1267年奥鲁赤王子到达前已停止活动一事,我们目前证据不足。仅作为一种假设,我们可以与这样的事实联系起来,在伊尔汗(Ilkhan)的直接请求下,旭烈兀在中国北方的份地狩猎和猎鹰民户地区在1275年转变为帝国政府直接控制。见YS,卷40,P.852;Pelliot,P.5和120。伊尔汗在西藏的份地是否已发生了同样的事情呢?

〔17〕GBYT,卷Ⅰ,P.171a。全名只见于HD－2,P.124。多吉雅普巴地方驻守的儿子,他本人不是地方驻守。这个术语在1297年皇帝关于免除僧人赋税的法令中还存在;见HD－1,P.39a。到这时它显然失去了严格的官职意义。

〔18〕在Pelliot,1930,PP.18－21对此问题研究之后,未经进一步讨论人们就已经接受ཆོལ་ཁ相当于汉文的"路"这种说法。虽然我感到这尚需更加审慎的考察,但这里我不打算讨论其在汉语里的确切对应问题。但就藏区范围内而言,实际上元代各个藏区的ཆོལ་ཁ都各由一个宣慰司统治,宣慰司的管辖区称为"道",这在YS,卷30,PP.669－70里有明确记载;也请参考Han,Ⅰ,P.259。一个"道"通常管辖两个或两个以上的"路",见YS,卷87,P.2198里提到宣慰司的确统治着乌思、藏和纳里速古鲁孙三路。我认为这个说法可信,当然我不拟展开讨论。我想弄清的只是,这个术语在中国是何用法,以及由于蒙古人施政引入西藏所指的不是"路",而是宣慰司的"道"。

〔19〕见Petech,1988,PP.373－5。应该指出,这种联系中吐蕃道和西番道都控制着某些"路",并即由帝国直接施政,又由当地领主和部落自治;而乌思藏道则只是由中藏地区政府自行统治。

〔20〕关于宣慰司的一般情况,见YS,卷91,P.2308(＝Ratchnevsky,1937,P.93)。关于宣慰司都元帅府,见YS,卷91,P.2309(＝Ratchnevsky,1937,P.235)。

〔21〕KPGT,P.464。Ch'en,P.6论成立时间是1280年。根据东嘎·洛桑赤烈对HD－2的注释,P.358注295,则成立于1272年。对这种说法未引任何史料佐证,这明显是将中藏与吐蕃(安多)混淆了。后者的宣慰司实际成立于1272年。

〔22〕YS,卷87,P.2198。参阅Han,Ⅰ,P.262。

〔23〕YS,卷17,P.367。

〔24〕数量之多看起来的确奇怪。但我们并不能据此像Ch'en,P.8那样认

为，这里指的是全部的“使”的依序排列的完整名单。

〔25〕在 LANG，PP.509—510 里载有一例。

〔26〕《西藏萨迦寺发现的元代纸币》，载《文物》，1975 年第 9 期，PP.32—4，也见 Chang，P.31。

〔27〕LANG，P.294。

〔28〕LANG，PP.478，527，555。

〔29〕P.Pelliot 曾发表和翻译过，见 TPS，PP.619—24。

〔30〕以藏文原件保存下来的文件；2L，注 X。

〔31〕Ham bis 1957，P.194。

〔32〕YS，卷 140 P.3372。关于太平（T'ai—P'ing，Ho Wei—i），也见 Dardess，PP.84—7。

〔33〕GBYT，卷 I，P.39b。这段文献接着说：“也有朵堆（མདོ་སྟོད་）地方 གོན་ཇོ་的本钦和朵斯麻（མདོ་སྨད་）地方 གླིང་ཚང་的本钦，各在三个却卡中的一个。”表面看来，这个描述好象意味着，萨迦在东北部藏区和东部藏区拥有权力；但很难说这种权力在何种程度上有效。不过，这个问题不在现在讨论的范围。关于萨迦本钦的地位，也见 LANG，PP.801，806—7。

〔34〕Shen，P.14b。

〔35〕HD—1，P.24b；BA，P.21b，GBYT，卷 I，P.39b 有一不完全并有部分错误的形式：ཟམ་སྦྲ་ཀུན་དབེན་ཧུ（在 GBYT，卷 1，P.184a：སྦྲ་ཀུན་དབེན་ཧུ་）；དབེན་ཧུ可能是地区指挥官“元（帅）府”[yüan—（shuai—）fu]”的缩写形式。

〔36〕举个例说，1346 年 གཡའ་བཟང་万户死时，其子 ཚུལ་ཁྲིམས་འོད་是由萨迦议员（ཁྲིམས་པ་）和宣慰司任命为却本（ཁྲི་དཔོན་）的；见 LANG，P.356。

〔37〕GBYT，卷 1，P.168b。

〔38〕GBYT，卷 1，PP.208—209a，216a 和卷 I，P.169b。

〔39〕见 Allsen，PP.119—120。

〔40〕GBYT 还区分了 དུད（人户，烟户）和 རྩ་བའི་དུད（基本的人户、烟户）。意义上不甚明。

〔41〕GBYT，卷 I，PP.193b—194a。SKDR，PP.65b—66a 里给出了同样的表格，并附加了这样的内容：25 个小霍尔都组成一个大霍尔都；两个大霍尔都组成一个马头等。

〔42〕GBYT，卷 I，P.193b。

〔43〕Bie lenstein,PP. 82—5。

〔44〕在官方文献中常用一种标准表格。如 schuh 1977,106(第 49 行),119(第 40 行),126(第 6 行);Schuh 1981,341(第 6 行)。

〔45〕萨迦和帕木竹时代纳税的一般情况可见于 TPS,P. 36。但其详情大多来自 1440 年江孜(རྒྱལ་རྩེ)王发布的长敕令,它们所指的是较晚一段时期,政治环境颇不相同,我认为讨论萨迦时代采用那些材料并不恰当。

〔46〕西藏的万户并不像蒙古那样是基本的军事单位。里面所有霍尔都是人口统计和财政单位。把它们当作万户提供义务兵的数量(如 Allsen,PP. 193—194)只是某种假设,藏文史载并非如此。藏文史料从未说过每个霍尔都必须提供一名民兵。

〔47〕LANG,PP. 333,348。

〔48〕LANG,PP. 531—532。

〔49〕F. W. Thomas《与新疆有关的文献材料》,卷Ⅱ,1951 年伦敦版,PP. 30,121。

〔50〕GBYT,卷Ⅰ,PP. 198b—199a 里有稍微不同的记载,纳宁的颂词多多少少出自此处。

〔51〕LANG,P. 232。

〔52〕LANG,PP. 289—290。

〔53〕TPS,P. 691。

〔54〕GBYT,卷Ⅰ,P. 216a。

〔55〕YS,卷 87,PP. 2198—2200。

〔56〕由于没有别的参考文献可引用,这里依据的是 Ferrai 的观点。

〔57〕在此时期,古格变成了地方首领领地,颇不同于并独立于亚泽(ཡ་ཚེ)王朝,后得在 LANG 及其他地方以自身的名义提到过。13—14 世纪西部西藏的形势,可见于 Petech,1980c。

〔58〕芒域(མང་ཡུལ་)常与玛尔域(མར་ཡུལ་),即拉达克相混,但这里肯定不是这种情况。据 GBYT 中的列举,元代时芒域包括三个喜玛拉雅河谷:སྤི་ཏི།,རོལ་པོ།和 གློ་སྨོན་ཐང།。虽然 Jackson,1976,PP. 44—47 和 Jackson,1984(文中各处)对古代西藏王朝的零星史实作过有益的研究,但这方面的新著依然有待撰写。直到 1620 年被征服并归顺于藏巴(གཙང་པ་)统治者之前,它一直存在。

〔59〕北方拉堆的领主们源于木雅(མི་ཉག),即西夏王朝。有一专著

(BYANG)叙述过他们的世系。DMS,PP.191—2 和 HT5D,PP.65b—67a(=TPS,PP.631—632)里有部分段落亦有描述。

〔60〕LANG,PP.791—2。

〔61〕关于出蜜(曲弥)好象没有专门史料。关于此地本身,见 IT,Ⅳ/1,PP.59—60 和 TPS,P.683 注 65。

〔62〕14 世纪时曲弥属于顿沙钦喀尊(གདན་ས་ཆེན་པོ་མཁས་བཙུན་),他又将它传给其子贡噶仁钦(ཀུན་དགའ་རིན་ཆེན་)。见 LANG,PP.611,617—8,677 和 BRNT,P.104b,亦参阅 KDNT,P.27B。

〔63〕GBYT,卷 Ⅰ,153b 和 KDNT,P.27b。

〔64〕夏鲁世系,见 TPS,P.659。

〔65〕桑结雅琼(སངས་རྒྱས་ཡར་བྱོན,1203—1272)的传记见于 CBGT,P.78a。

〔66〕GBYT,卷 Ⅰ,PP.214b—215a。

〔67〕དགི་ཏུ་这个含糊难解的术语(我们翻译时只是猜测)也在 LANG,P.496 里出现;ཡ་འཛོག་དགི་ཏུ.

〔68〕我未能顺利地理解这段隐晦的文字:ཀོ་དེ་གོ་ཆུང་གཡས་ཏུ་དང་། དང་ར་དང་ཉི་འདར་མི་ཉག.

〔69〕止贡寺是由止贡却杰(འབྲི་གུང་ཆོས་རྗེ,1143—1217)于 1179 年所建或重建。见 BA,PP.566—610;DMS,PP.195—201;HT5D,PP.63b—65b(=TPS,PP.630—631)。

〔70〕这种等同是由 Han,Ⅰ,PP.265—6 首次提出的。

〔71〕关于蔡巴寺及其教派,见 HD—2,PP.126—149;BA,PP.716—717;DMS,P.194;HT5D,PP.61b—63b(=TPS,PP.629—30)。

〔72〕关于帕木竹派,见 GBYT,卷 Ⅰ,P169b;BA,PP.542—5;DMS,PP.203—4;HT5D,PP.67a—90a(=TPS,PP.632—41)。对绛曲坚赞之后帕木竹派的研究,见 Sato,1986,PP.89—171,主要是根据 TPS。

〔73〕LANG,P.234。

〔74〕雅桑寺系由却杰蒙蓝巴(ཆོས་རྗེ་སྨོན་ལམ་པ། 1169—1233)于 1206 年所建。其寺主传承世系见于 BA,PP.652—659。参阅 DMS,PP.193—4;KPGT,P.414。

〔75〕LANG,PP.244,247—9。

〔76〕嘉麻寺由格尔哥(ཞེར་སྒོམ,1090—1171)所建。见 HD—1,P.28a;

DMS,PP.194—195;KPGT,P.333。其法主世系见于 BA,PP.286—305。

〔77〕甲域寺系甲域巴(བྱ་ཡུལ་བ1076—1171)所建。被止贡派毁于1285,但后来止贡倒台后1291年又重建。见 HD—1,P.28a;KPGT,PP.334—335。法主名单在 BA,PP.311—317里有载。

〔78〕LANG,P.652。

〔79〕达隆寺系扎西贝(བཀྲ་ཤིས་དཔལ,1142—1210)于1180年所建;在我们正在讨论的这个时期内,它与萨迦派一直关系密切。见 DMS,PP.201—2。法主世系见于 BA,PP.610—52。

〔80〕DMS,P.201。

〔81〕正如上文所说,ཟ་བ意义不明;尽管 SKDR(见上文)里有解释,但这儿的一个都钦(དུད་ཆེན,大霍尔都)不可能相当于25个霍尔都或小霍尔都(ཧོར་དུད་或 དུད་ཆུང་)。

〔82〕藏拉亚多(གཙང་ལ་ཡར་གཏོགས་),系 LANG 里经常出现的一个地名术语,但不见于其他地方。我难以确定其含义。

〔83〕我们讨论的这个时期过后,闻名而有影响的竹巴(噶举)派开始转运。但史料还告诉我们,脱欢帖木尔把竹拉隆(འབྲུག་ལ་གྱང་)的却杰僧格杰波(ཆོས་རྗེ་སེང་གེ་རྒྱལ་པོ,1289—1326)作他的应供喇嘛,供给他1900(!)个霍尔都。同样,据说其子贡噶僧格(ཀུན་དགའ་སེང་གེ,1314—1347)接受过也孙铁木耳皇帝和铁木耳不花王子的礼物,见 PMKP,P.304a。从年代上说两种说法都不可能。

〔84〕见 DMS,PP.192—3。

〔85〕古摩的写法有好几种(གུར་མོ,འགུར་མོ,མགུར་མོ)。有一个与夏鲁相当邻近,如今已只残留几块废墟,见 IT,Ⅳ/1,P.70。图齐正确地指出过,一个万户总部如此近邻夏鲁是不大可能的。我们这里所说的古摩(གུར་མོ)更像是1985年成都出版的《རྒྱ་ཚིག་མཛོད་ཆེན་མོ》里所述的古摩,位于藏(གཙང་)南的定结(གཏིང་སྐྱེས)地区。那儿曾有受蒙哥汗保护的一个寺院及教派。

〔86〕关于这个封赠,见下文。

〔87〕LANG,PP.320,440,499,507—508。它离错那(མཚོ་སྣ)不远。

〔88〕LANG,P.652。

〔89〕比如,1358年就有130名བཟའ་པ及其营地随从,总共200人组成的一队人马布置在萨迦大寺作保卫工作,当时绛曲坚赞占领了施政中心,见

LANG,P.683。

〔90〕关于 ཇ་རྒུ་和 བཟའ་བ,见我即将发表的文章《元代的西藏官名》,将收于 1989 年日本(Narita)召开的国际藏学研究会议文集。

〔91〕关于蒙语“甲姆”一词 Kotwicz1950。关于元代邮政业(驿站制度)的一般情况,见 Olbricht,文中各处。关于元代在西藏的驿站方面几乎没有东西发表过。我所能参考的只有 Roerich,P.48 和 Shih,PP.139—40 里的寥寥数句。

〔92〕GBYT,卷 I ,P.198a。

〔93〕YS,卷 17,P.369。

〔94〕KARMA,P.1829;KPGT,PP.489—490。

〔95〕这个年代是 KPGY,P.796 上提供的。

〔96〕宣政院的答失蛮,是与关平王子乌斯铁木耳之女成婚之不热都(Büretü)之父;Hambis1954,P.148。

〔97〕事实上,佛教与西藏事务部命名为宣政院是在 1288 年。

〔98〕GBYT,卷 I ,PP.145—146b,和卷 I ,PP.17b—18a。

〔99〕GBYT,卷 I ,P.147b。(实际上是 P.198a—译注)。

〔100〕《经世大典》见 YLTT 卷 19417,P.4a。《经世大典》,系 1331 年编撰的官方法规和诏令的文集,见如 Franke1949,PP.25－34 和 Schurman 1956,PP.ix—xiv。此著已散佚,但关于帝国驿站的部分章节还残存于卷帙浩繁的巨型百科全书 YLTT 的残卷之一里。

〔101〕KARMA,P.88b。

〔102〕LANG,P.338。

〔103〕དན་ཏིག་(顿第)是黄河岸边的一座山,位于青海 Hsün—hua(或 Hua—lung)之北;见 BA,xviii,65;Stein 1959b,PP.208—9。马尔康(སྨར་ཁམས་)的宗多是元朝时期非常重要的地方,八思巴曾多次逗留于此并作书撰文数篇(nn.4,119,129,154,298)。马尔康位于马曲(སྨར་ཆུ)河下游东岸,东经 101°30′,北伟 32°30′ 交汇之处。应注意别将它跟更加有名的马尔康(སྨར་ཁམས,中心是 གར་ཐོག་)相混淆,后者在还要往南两个纬度(约北纬 30°31′)之处。

〔104〕据 YLTT,卷 19421,PP.2b—3a,《经世大典》,乃 28 个驿站。据同一文献载,有 7 个小驿站。

〔105〕见 Sato 1978 地图注 3。噶玛让琼多吉(ཀརྨ་རང་བྱུང་རྡོ་རྗེ)在此河上建

有一桥(ཟམ་གྲུ་ཟམ་)噶玛若巴依多吉也曾穿越此地；见 KARMA，PP. 107a，137a。

〔106〕见 Sato 1978 地图注 1。关于噶玛若巴依多吉的一段文字，见 KARMA，P. 135b。

〔107〕BA，P. 279；KARMA，PP. 112a，137a。

〔108〕BA，P. 518。

〔109〕GBYT，卷Ⅰ，P147b；《经世大典》，YLTT，卷 19421，P. 11a.

〔110〕LANG，P. 618。

〔111〕东噶·洛桑赤列在 HD－2，P. 458 的注 650。现代的行政机构名称 ཆུས和 གཞུང系译自汉文的"区"和"县"。

〔112〕对此文献的粗略的译文见于 Das，PP. 95－8，将 འབངས理解为某种行政区，这样就弄混了整个问题。

〔113〕Olbricht，PP. 60－61。

〔114〕《经世大典》，ap，YLTT，卷 19421，P. 11a。

〔115〕GBTY，卷Ⅰ，PP. 216b－218a。此文献明显残损，带来严重困难。

〔116〕都元帅宣努衮不可能与 LANG，PP. 292，344 上两度提及之名 དཔལ་ཤི(Po－shih)同属一人，我们可说的是，GBYT 里的名单早于绛曲坚赞时代，即早于 1322 年。

〔117〕这里及其他地方的马头不可能有其理论上所说的 50 个霍尔都。如果说甲若仓的 832 户相当于 28 个马头的话，那么一个马头的实际数量大约是 30 个霍尔都。

〔118〕曲却显然位于香河谷与藏曲河(གཙང་ཆུ)交汇点附近的下部地区。

〔119〕最后一项在 GBYT，卷Ⅰ，P. 169b 有证。

〔120〕LANG，P. 798。

〔121〕LANG，P. 336－9 里有一有趣的例子。

〔122〕《经世大典》，载 YLTT，卷 19421，P. 16a。

〔123〕YS，卷 17，PP. 366－7。

〔124〕YS，卷 17，P. 369。

〔125〕YS，卷 21，PP. 459。

〔126〕陈情书和诏令在《经世大典》(ap. YLTT，卷 19421，PP. 2b－3a)里有补述；该文献还记述了 1292 年和 1296 年的赈济情况。诏令载于 YS，卷 24，

P.564 里却过分简略。

〔127〕这次的陈情书和诏令也可见于《经世大典》(ap. YLTT，卷 19421，P.110)，他们在 YS，卷 26，P.588 上却被削减成寥寥数字。

〔128〕YS，卷 26，P.589。

〔129〕BYANG，P.4a。

〔130〕LANG，P.357。

第四章 元代萨迦统治的鼎盛时期

(1290—1330)

在第三章末尾，我们谈到1290年镇压止贡叛乱之后，中藏得到抚慰，并在蒙古统治下得到保护时，就再未深谈下去，当时那位铁腕人物，本钦阿迦伦主持西藏政府已有好些年头。他像其前任释迦桑波和贡噶宁波一样，是个伟大的建筑者，真正完成了萨迦巨大而复杂的建筑体系。他建成了萨迦大殿(ལྷ་ཁང་ཆེན་མོ)的桯柳女墙、天窗八柱、帝康(ཐེག་ཁང)等。1295年，他修建了萨迦大殿外的大围墙(ལྕགས་རི)，并在此塑起了八思巴和达玛巴拉罗克希塔像；还建了金塔和玉塔。此外，他建造的建筑物还有本波日(སྤོན་པོ་རི)山上的围墙和觉莫林(尼姑庵)[1]。

关于他，我们所知最后的信息是他1298年开始返回北京，在去西藏的途中遇上了桑波贝(བཟང་པོ་དཔལ)(见下文)[2]。在后者的建议下，他彩绘了形式各异的内外坛城639座。他的离去为一段最成功的施政时期划上了句号。

阿迦伦一到首都，就为其成功的政绩请求报偿。爱育黎拔力瓦达(Ayurbarwada)王子，即未来的皇帝普颜笃汗(1311—1320在位)将新组建的羊卓(ཡར་འབྲོག)万户赐给了他的部族。他的继承者们取其家族。即羊卓在主要地方娘卡则(སྣ་དཀར་རྩེ)的姓氏[3]。

从达玛巴拉罗克希塔故去之后看来，款氏家仿佛已经消失了。

可是，那些年里依然继续存在着。八思巴的另一位堂弟，叫意希琼乃(ཡེ་ཤེས་འབྱུང་གནས,1238－1274)，作为忽必烈五子忽哥赤家庭的应供喇嘛在云南住了下来。后者于1267年被任命为行省统治者。四年后被毒死。显然，意希琼乃呆在如此偏僻的省份，1274年死于此地。据同一文献所载的另一种传说，说他是1273年3月30日死于朵甘思的色拉那(སེ་ར་སྣ)[4]。

意希琼乃之妻，贝仁家族(དཔལ་རིན)的一个女人，是龙纳(ལུང་ནག)的管家。为他生有一子名叫桑波贝(1262－1323)[5]。他是达玛巴拉罗克希塔及其幼子死后款氏家族剩下的唯一的男性后裔。这样一来，他就是萨迦辖区及其相关权利未来的合法继承人。他童年在萨迦度过，未能接受非常严格的宗教训练。1282年，皇后阿布(ཨ་བུ)召他进宫[6]。同年达玛巴拉罗克希塔当上帝师时，发生了一些事情，而我们的史料里言词谨慎，所载隐晦而审慎。可能是在桑波贝堂弟的鼓动下，到处流传着对他出生的合法性的异议；同年(1282)皇帝将他放逐，先到苏州(སོ་ཀྲུ)，后到杭州(ཧང་ཀྲུ)，最后到了南海的一个岛上。

1291年桑哥垮台并被处死。他完蛋后的影响在西藏也可感受到。止贡战争后被带到中原的蔡巴却本加德衮波(ཚལ་པ་ཁྲི་དཔོན་དགའ་བདེ་མགོན་པོ)曾处于桑哥的严密监视之下，但他因为皇帝的个人爱好而绝处逢生，获救于危难之中[7]。这时，他获准回到自己的万户，他在那里平静地活到1310年故去[8]。另一后果(虽然两件事实之间的联系无处可证)可能是帝师意希仁钦(ཡེ་ཤེས་རིན་ཆེན)的辞职；他退休后到了五台山(རི་བོ་རྩེ་ལྔ)三年后逝于此地。而更有可能的是，其施主的垮台使其地位难保。(此后)皇帝封康萨(ཁང་གསར)家族成员扎巴俄巴(གྲགས་པ་འོད་ཟེར,1246－1303)为帝师，此人是过去同达玛巴拉罗克希塔来到北京的[9]。

桑哥的垮台没有给桑波贝的地位带来任何变化；他再度被忽视和冷落。对于他，忽必烈从未变的温和一些。这位年迈的皇帝对

他长期的敌意原因不明。无论如何，款氏家族的最后子孙不得不等待忽必烈故去才能改变处境。

忽必帝驾崩后（1294 年 2 月 18 日），新的皇帝成宗铁穆耳（1294—1307 年在位）任命（即确认）扎巴俄色为帝师（1294 年 7 月 23 日）。此前，有利于款氏家族的活动一直受制于忽必烈，到了这时动力倍增。本钦阿迦伦本人领头倡之。他召集萨迦议会并讨论此事。在涅德国师喜饶贝（ཉི་ཏེ་གོ་ཤྲི་ཤེས་རབ་དཔལ）[10]和米钦奥都（མི་ཆེན་འོ་དུམ，显然是在藏的一名蒙古族官员）的建议下，议会向帝师递交了一份请愿书，要求他从皇帝那儿索回桑波贝。这个请求也得到了迦阿娘・贡噶扎（རྒྱ་ཨ་སྙན་ཀུན་དགའ་གྲགས）[11]的支持，可能还得到了当时高度拥护新皇帝的夏鲁家族的支持[12]。（帝师）扎巴俄色，要么出于信仰，要么是因为他感到敌对力量在西藏佛教力量团结一致面前也无济于事，就把请愿书呈给皇帝。后者也不得不考虑到边区极度的动荡不安，这种不安不断加剧，后来终于在 1296 年春在吐蕃爆发了一次严重叛乱。就有必要派脱脱（Toqto），会诸王铁木耳不花（Temür，Buqa）等合兵讨之了[13]。

这一切明显说服了成宗铁穆耳，为了避免突然重蹈其祖之父之覆辙，接受了逐渐改变西藏事务政策的建议。桑波贝收到了将他从华南召回的圣旨。他路过钱昌府（现属云南，当时属四川），到达新都府（成都东北部）。在那里，他接到了另一道圣旨和丰厚的礼物，承认他为八思巴的侄子及其合法继承人，并允许他返回萨迦。这道圣旨还坚决地要求他保证其家族世系的延续。这份文献具有重大而永恒的意义，在 SKDR 中作为某种家法屡被引用。令他吃惊的是，皇帝将一位公主嫁给了他，她的名字在藏文文献里为媄达甘（མུ་དེ་གན）[14]，即蒙文里的 müdegen。

作为其新政策的组成部分，成宗铁穆耳 1297 年发布了当时颇为有名的一道诏令，威胁说如果俗人造反，或者只是对佛教僧人表示不敬也要给予可怖的惩罚；如果俗人摸了一下僧人，他将被砍

手；如果他辱骂僧人，他将被割去舌头等等[15]。这道诏令后来海山在 1309 年确切地以同样的言辞加以肯定。

值得注意的是，政策上的这些改变并未影响到大都的帝师职位，款氏家族与此职位久违了好些年头。

1298 年，桑波贝此时通常称为答尼钦波(བདག་ཉིད་ཆེན་པོ)抵达萨迦。遵照皇帝的意愿，他迅速地先后与当地地位最高的贵族家庭的五位女子结了婚。然而，他的地位并非像所期望的那样牢靠。的的确确，当时恰绛仁钦坚赞(འཇམ་དབྱངས་རིན་ཆེན་རྒྱལ་མཚན)只是名义上掌法主的位置，但实际上他们仍然要通过细脱[拉章]的住持来管理萨迦僧众，而桑波贝被限制在拉康拉章范围内。对此较为正式的解释是，他最终要接受严格的宗教修习，这是他的义务，因为他在汉地流放时显然根本没有这种机会。既然有些文献将他描写为性格暴躁、语言粗鄙之人，他也需要慢慢适应在寺庙生活环境里过高级僧人的庄严生活[17]。

关于阿迦伦走后萨迦政治方面的发展，我们一无所知；显然这段时期相当平静。宣奴旺秋再度被任命为本钦，至少在将他忘却：根据 HT5D，他在(从中原?)前来赴任的途中去世[16]。

事实上，阿迦伦的继承者的勒巴贝(ལེགས་པ་དཔལ)。我们不知道他掌此职到底有多久，只知道他与成宗铁穆耳和帝师扎巴俄色是同代人。大概他执政到 1305 年，关于他的活动，我们只读到 1298 年之事迹；为了受到拥护又到西藏的王子铁木耳不花[19]，他罢免了帕木竹本钦宣奴永丹(གཞོན་ནུ་ཡོན་ཏན)之职，因为后者有骚乱行为[20]。

勒巴贝任本钦期间，帝师扎巴俄色去世(1303)，皇帝命经验丰富而又忠诚不移之萨迦应供喇嘛恰绛仁钦坚赞接替其职。同年(1303)，他被召入宫，1304 年 2 月 23 日正式封为帝师。他享此高位不到一年，就于 1305 年 2 月 5 日去世[21]。显然是认为桑波贝不适合担任帝师，他又一次被忽略；而 1305 年 3 月 29 日所封的下一

位帝师帝师扎巴俄色之弟，康萨的桑结贝(སངས་རྒྱས་དཔལ)[22]。

可能西藏内外的这些活动都在太子海山的监视之下，当时他在蒙古掌管军权，两年后当了皇帝(武宗)；1305 年，他曾发布命令确定了夏鲁却本的特权[23]。在西藏政权方面，他好象未曾采取其他行动。

同时，(成宗)皇帝决定，该是给答尼钦波更高地位的时候了，后者当时已经完成宗教方面的修习。1306 年，他在 45 岁时正式接管了教权[24]，迁居细脱拉章。数年后，他已为其家族传承生下了足够的子嗣，终于作为学道僧人开始了宗教生活。1311 年 8 月 26 日，新皇帝仁宗(Buyantu，1311—1320 在位)封他为国师[25]；52 岁时的1313 年，他终于完全受戒为僧，成为名义法主(གདན་ས་ཆེན་པོ)[26]。大概是为了利用这次正式行动的机会，铁木耳不花次子，已继承了父亲镇西武靖王封号的却贝(ཆོས་དཔལ)，带着"解决西藏事务"之重任被派往萨迦[27]。这是他同中藏和东北藏区建立联系之始，而且这种联系延续了约 20 年，后来又由其子继承[28]。

不久之后，随着 1314 年桑结贝的去世，帝师空位。这个事件结束了长期以来帝师之职由夏尔巴(ཤར་པ)和康萨巴(ཁང་གསར་པ)家族出任之局面，这个职位又回到了款氏家族手里。1309 年，贝桑波次子贡噶罗追坚赞(ཀུན་དགའ་བློ་གྲོས་རྒྱལ་མཚན་，1299—1327)[29]被从萨迦召至首都居住；1315 年 3 月 27 日，(仁宗)皇帝封他为帝师[30]。

重新得宠于皇恩的又一标志很快来到。答尼钦波和公主媞达甘所生之子名叫索南桑波(བསོད་ནམས་བཟང་པོ)，受封为国公，显然是作为一名学僧住在凉州。新皇帝英宗硕德八剌(1320—1323 年在位)是西藏佛教的狂热支持者，就在他即位当年，他命令帝国任何地方的大小寺庙都要供奉八思巴。不仅如此，他还加强了与款氏家族的姻亲关系。1321 年，索南桑波还俗；1322 年 1 月 28 日，他被封为白兰王，授金印。显而易见，这是在他与藏文文献里称之为邦

达甘的公主成婚的前提下受封白兰王的。不过，此后，他又还为僧人[31]。

车轮整个儿滚动了一圈；不过这花了 30 多年，整整一代人的时间去扭转忽必烈和桑哥因贬黜桑波贝而开始的不利于款氏家族的政策。而今，家庭和荣耀和特权又完全恢复，答尼钦波可以平安无事地掌持自己的寺庙，直到他在 1323 年故去[32]。

本钦勒巴贝(ལེགས་པ་དཔལ་)的继任者的僧格贝(སེང་གེ་དཔལ་)，对他我们一无所知。僧格贝之后轮到俄色僧格(འོད་ཟེར་སེང་གེ་)继任，此人是前本钦宣奴旺秋的亲戚(也许是儿子)，属于南方拉堆却本家族的人[33]。他与当地最高贵族有亲戚关系，因为他娶了夏鲁的古香贡噶顿珠(སྐུ་ཞང་ཀུན་དགའ་དོན་གྲུབ་)之女。他有个女儿成了萨迦巴却杰坚赞(ས་སྐྱ་པ་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན་)之三妻，另有个女儿嫁到了羌氏(ཐང)家族。他是在 1309 年接任本钦的，那年他向访问萨迦的达隆(སྟག་ལུང་)法座拉特纳古如致以敬意[34]。1315 年他依然在任，当年帕木竹的绛曲坚赞来到萨迦接受他的宗教和施政方面的教育[35]。从 1316 年帝师向西藏政府官员发布的一份文件我们了解到，俄色僧格是宣慰司的成员，他以公平方式解决了纳税的数量问题[36]。他在任期间，有道圣旨令东约贝(དོན་ཡོད་དཔལ་)、甲巴(རྒྱ་བ་)和曲曲(ཧུ་ཧུ)负责邀请上师勒琼瓦(ལེགས་འབྱུང་བ་)到北京，后者即(可能是)桑波贝之子，未来的帝师贡噶勒巴依迥乃坚赞(ཀུན་དགའ་ལེགས་པའི་འབྱུང་གནས་རྒྱལ་མཚན་)；金字使者是在某一年(大概是 1316 年)的 8 月 1 日抵达萨迦的[37]。此后，他受命任职于宣政院(སོང་ཞིང་དབེན་)。1318 年初，他已经空出了西藏的职位，但他依然 还在萨迦，等待时机赴中原。

俄色僧格的职务由本钦曲噶仁钦(གཡོན་ཆེན་ཀུན་དགའ་རིན་ཆེན་)继承；关于他，唯一现成的信息是，他在搠思班王子到来的两年前，即 1319 年就已就任[38]。其下任本钦是东约贝，也是几年前从北京来的。他任期的时间和事件均不清楚。

其下任本钦是个情况更加不详的人物，他的名字叫扎巴达尔(གྲགས་པ་དར་)[39]，但人们通常称其绰号云尊(ཡོན་བཙུན་)；系羌氏家族成员。少年时他是觉朗寺(ཇོ་ནང་)寺主迦巴意希(རྒྱལ་བ་ཡེ་ཤེས，1257—1320)的学生[40]。后来，他作为达玛巴拉罗克希塔的随员而进入萨迦。他是由忽必烈及其后继者成宗铁穆耳颁诏得到正式任命为政府官员的。在公职上他的地位上升的缓慢而稳当，获得过大司徒的头衔和银质徽章，并收到过任命他为羌族(北方拉堆？)万户的 ཐུས་གོན་ཏུ(大概是"推官")的诏令。后来，他当上了萨迦法主的朗钦(ནང་ཆེན，即总管)[41]。他在萨迦的官邸是新康拉章(ཤིང་ཁང་བླ་བྲང་)，他负责管理为纪念达玛巴拉罗克希塔而留下来的地产和收入。史料告诉我们，帝师贡噶罗追坚赞在皇宫里时，云尊被任命为乌思藏本钦，还说他担任了十三年。这样长的任期是不可能的，要么这是一个笔误，将 3 年误写为 13 年；要么是把他任朗钦的时间也算进去了。总之，他好象是在 1322 年前去世的[42]。如上这所述，他曾用自己的财产重建了堆麻(སྟོད་སྨད་)地区的主要驿站，并受权发布保护继续到西藏从事公务(སྤྱིའི་ཆེད་དུ་)者的命令(ཕྱག་རྟེན་)。他在宗教方面的业绩也相当突出；他为羌昂仁寺(བྱང་ངམ་རིང་)莫基，为此还雇用并酬劳了堪布释迦僧格；他还请人用金汁誊写了全套《甘珠尔》。他还与帝师桑结贝之女儿结了婚[43]。

这一切相当模糊不清，实际上在 1320 年左右数年时间里西藏发生的事件中他起何作用，我们所知甚微。其中最重要的是搠思班王子再次访藏。1319 年，因于阗(Khotan)地区的抢动者在帝国边境骚乱，派搠思班王子率兵讨之[44]。这次骚乱显然是帝国军队突袭的后果，两年前帝国军队曾劫掠了察合台汗在 Isiq—qu 和 Talas 的住所。可能是与这次部署有关，让他到萨迦来"以便镇压堆霍尔(སྟོད་ཧོར་)人[45]。"这次，他发布了一道署为鸡年(1321)的令旨给夏鲁却本贡噶顿珠，对皇帝已封他为宣慰使之任命予以确认。这是搠思班发布的以原件保存至今的唯一文件[46]。

大概就在同一时期,总之是在1322年前,他又发布了另一道令旨,里面附有佛教与西藏事务部(宣政院)至(1318到1322年间任帕木竹却本的)坚赞甲(རྒྱལ་མཚན་སྐྱབས་)的一封信,此信关于雅朵(ཡར་འབྲོག་)千户施政官员的任命问题[47]。第三道令旨是1322年(或稍后)致绛曲坚赞的任命书,命他为已废弃的坚赞甲地方的却本;但1324年才传到目的地[48],在此之前,搠思班王子大概已经回到其总部河州去了。

答尼钦波桑波贝之死的影响深远而又巨大。如果说他出生时因未得承认而备受威胁的话,那么他的死却恰恰相反。他牢记了皇上旨意,尽全力完成了家族的传宗接代任务;他的妻子(一个蒙古人,五个藏人)为他生了十三个儿子,在他去世时尚有十一个健在,继位的问题就非常难办了。总而言之,事情终于发生了,1322年他的次子,帝师贡噶罗追坚赞回到了西藏,以便作为僧人最后接受(法主)圣职[49]。由于他在场,故继承问题的解决自然由他决定。不知是按朝廷旨意行事呢还是因为他无能向其弟兄们施行自己的权力,他采用了最简便的方法,即分配的形式解决。他将弟兄们分成四组,各组享有一份继承权。四组均以他们在萨迦的居所(拉章:བླ་བྲང་)命名。它们是:

1)细脱拉章(བཞི/གཞི་ཐོག་),1322年前已经建成,一直存在到1959年。它是大法主(གདན་ས་ཆེན་པོ་)的正式居所。

2)拉康拉章(ལྷ་ཁང་),系不同于拉康钦摩(ལྷ་ཁང་ཆེན་མོ,即大殿)的建筑。

3)仁钦岗拉章(རིན་ཆེན་སྒང་),位于细脱之东北面,贡噶桑波所建。

4)都却拉章(དུས་མཆོད་),位于细脱东南,起源不详[50]。

萨迦房地产分割成四个拉章早由帝师(贡噶罗追坚赞)在1323年末或1324年初完成的[51]。

这个决策打破了萨迦辖地的完整性。各个拉章都有自己的法

主(གདན་ས་),大法主(གདན་ས་ཆེན་པོ་)似乎只享有名义上的荣耀。这意味着对萨迦派的声望和特权的一次严重削弱。其结果是,很快地表现为帝国政府的不断干涉,到头来爆发了一场却本的骚乱和顽抗,这最终导致了萨迦和元朝政权的覆灭。

为了团结而采取的措施是,承认以"喀尊"(མཁས་བཙུན་)闻名的细脱文的领袖,答尼钦波第三子南喀勒巴依坚赞(1305—1343)为名义法主。他正式就职于1325年,皇帝赐其大印和灌顶国师之称号[52]。虽然他享有一定的宗教特权,但他很少被提及,他的权力似乎相当有限。

同时,皇帝显然是为了给这个新组织提供合法的支持,从宗教上恢复了索南桑波的白兰王封号。后者在1326年再度宣誓就任白兰王,就在当年的6月12日又被任命为西番三道的宣慰使[53],西番三道就是朵甘思(或朵堆)、朵思麻和乌思藏三个却卡。实际上这种尝试收效甚微[54]。

帝师(贡噶罗追坚赞)的影响也几乎是立刻丧失了。正如他所发布的四份文件所说,他在西藏充分地施行自己的权力[55]。在萨迦房地产分割而治的工作完成之后。他于1324年夏回到了首都[56]。1326年他的健康状况每况愈下,就在同年11月6日他向皇帝告假,以便回到西藏。[57]然而;他并未真正离去,或许是由于此后不久吐蕃(安多)发生叛乱之故;12日,他依然还在首都修佛事[58]。《元史》本纪里载,1327年3月6日帝师卒,并载之为"参马亦思吉思卜长出亦思宅(卜)"这个腐化不堪的名字[59]。这个人只能是贡噶罗追坚赞,因藏文文献里载他卒于同一时间[60]。

帝师之位由拉康拉章的贡噶勒巴依迥乃坚赞(1308—1330?)。他在1327年5月17日被任命为帝师[61],但这道诏令毫无实际效果。我们从藏文史料可知,他在1328年才到宫廷的,"代理皇帝"图帖木儿感到皇位已稳时就在1328年10月17日重申(或确认)了这一任命[62]。据某文献载,该帝师1339年故于麦朵热瓦;而据另

一文献，则说他故于1330年，只当了三年帝师而已[63]。第二种说法更有可能。

在贡噶勒巴依迥乃坚赞帝师任期内，发生了一段奇怪的小插曲。据汉文史料，有位叫辇真吃剌思，即(藏文的)的仁钦扎(རིན་ཆེན་གྲགས་)在1329年12月22日被封为帝师[64]。其背景全然不清，要将他与《元史》里提到的同名人之一视为同一人实在相当困难[65]。我们只能推测，他有可能与1325(木鸡)年准备出版40年前(1285)胡将祖从汉文文献(唐蕃历史——译注)翻译成编撰的藏文版的那位国师仁钦扎是同一人[66]。他不但不属于款氏家族，而且在藏文文献里从未作为帝师提起过(他这次任命之后汉文史料里也从未有载)。所以我们有理由认为，他是个篡位者，对他的任命是宫廷斗争中某些派系在(文宗)图帖木儿恢复皇位后想把萨迦人从帝师职位上拉下马的一种不成功的短命的尝试而已。

萨迦政府支离破碎的上层中唯一长久的支撑者是本钦。然而，我们对云尊的活动一无所知，即使是他卸职的时间也不清楚，只能间接地猜测。据某文献独载，他的次妻所生名叫多吉衮波(རྡོ་རྗེ་མགོན་པོ་)的儿子得到了乌思藏的法官之职，头衔名曰大司徒。其父死后，他在乌思藏负责处理了属于本钦所管的大小事务有五到六年。这意味着，他在未得到本钦头衔的情况下代理本钦施政[67]。的确，各种文(文献的)本钦名单中没有了的名字，在LANG里，除了在第791页纯世系性地提到一下之外，根本未曾谈起，如果我们必须假设此职曾经空位的话，时间可能很短，肯定不是五到六年。

后来任命了一位名义本钦。这就是俄色僧格1325年的某个时候，他从北京返藏再度接受此职。

注　释

〔1〕HD—1，P.24b。年代见于GBYT，卷1，P.41b。

〔2〕SKDR,P.112a;LDLS,ཀ函,P.21b。

〔3〕GBYT,卷Ⅰ,P.42a。

〔4〕SKDR,PP.105b－106a。这种模糊性在其他史料里也有所反映。据GBYT,卷Ⅰ,P.21b,他于1274年故于康(即朵甘思);据BA,P.212和DCB-T,P.165a,他1274年逝于云南(ལྗང);据HD－1,P.22b,他1273年逝于云南。

〔5〕这个颇为软弱的人物坎坷生平,见SKDR,PP.107a－109b;HD－1,P,22b;GBYT,PP.22b－24a。后一文献是HT5D所载的史料来源,TPS,P.627和684有评介。

〔6〕阿布(ཨ་བུ)可能是南必(Nambui),她在忽必烈类寨必1281年故去后取代其位;然而,颁诏封她为皇后的时间是1283年。见Rossabi,1979,PP.170－171和Rossabi,1988,P.225。也请参阅Pelliot,1959,P.568

〔7〕HT5D,P.62b(＝TPS,P.629)。

〔8〕KARMA,P.102b。

〔9〕他的任命作为1291年事件之一载于YS,卷16,P.354。关于他及其家人,见HD－1,P.24a－b,和BGYT,卷Ⅰ,PP.37b－39a。康萨拉章系本钦释迦桑波所建。——据DMS,PP.191－2,扎巴俄色曾被任命为北部(བྱང)拉堆的却本,其继承者统治着该万户。DMS中关于བྱང的段落似乎所据有误,在羌族(བྱང,北方)家族世系中没有扎巴俄巴(གྲགས་པ་འོད་ཟེར)(BYANG)。

〔10〕有位却杰涅德(ཆོས་རྗེ་སྙེ་ཐེ)写过一部萨迦世系史,此著是SKDR所据史料之一。他不大可能与此为同一人。

〔11〕此即汉文文献中的胆巴(1230－1303),关于此人,见Franke,1984。

〔12〕成宗铁穆耳赐给夏鲁却本扎巴坚赞的头衔有如副使,乌思藏都元帅,掌二品虎头印的法官,在三个却卡,远至西贡(临洮)等地拥有司法权;后来,他又当上了同知都元帅。其子贡噶顿珠(ཀུན་དགའ་དོན་གྲུབ)也被赐于了同样的头衔。见夏鲁世系,载于TPS,PP.659－660。1290年,帝师意希仁钦(ཡེ་ཤེས་རིན་ཆེན)根据皇帝命令,确认夏鲁封地归衮波贝(མགོན་པོ་དཔལ);这一封赠在1296年又得到下一任帝师扎巴俄色的确认。见ZL,注Ⅰ和Ⅱ。

〔13〕YS,卷19,P.404。

〔14〕SKDR,PP.111a,112a。

〔15〕HD－1,P.396和HD－2,P.151。两份文献的年代都只载为"鸡年",

即1297年(火鸡年)。GBYT里木鸡年(1285)是个错误,Macdonald,PP.79—81里的讨论没有意义成宗铁穆耳在1285年尚未即帝位。

〔16〕SKDR,P.260b。

〔17〕HT5D,P.74b(=TPS,P.635)。

〔18〕HT5D,P.616(=TPS,PP.628—629)。

〔19〕1297年铁木耳不花被封为镇西武靖王;YS,卷19,P.435。故而他开始建造一座与西藏保持联系的王子宫殿,直到元灭。见Petech,1990,PP.263—264。

〔20〕LANG,PP.252—253。

〔21〕这些日期载于BA,P.717和YS,卷21,PP.457,462。参阅YS,卷202,P.4519和《元典章》卷24,P.14a,ap,Haenisch,p.33。亦见Karma,P.100a。1304年恰绛仁钦坚赞又令赐夏鲁却本另外的特权,见ZL,注Ⅲ。

〔22〕HD—1,P.24a;YS,卷21,P.463和卷202,P.4519。这是帝师姓名造成矛盾一例,其他地方亦然,如YS,卷202,见Inaba,PP.38—40。甚至连受封的月份在YS,卷24,P.558里也误载为9月。1307年,他确认为西部夏鲁僧的免税权和其他特权;见ZL,注Ⅳ。

〔23〕蒙古文和八思巴字颁布的原件,Pelliot已经发表和翻译,见TPS,PP,621—624。

〔24〕DMS,P.187。

〔25〕YS,卷23,P.545;SKDR,P.113b。

〔26〕HD—1,P.22b;GBYT,卷Ⅰ,PP.23b—24a;SKDR,P.109b。据HD—1,只是这个时候,他才正式掌管细脱拉章。

〔27〕GBYT,卷Ⅰ,PP.37b—74,未给出时间。但奈宁(གནས་རྙིང་)的颂词里给出了时间,说1313年该寺主向答尼钦波、太丁搠思班和本钦(未给出名字)请愿,要求像往常一样的敕令赋予特权;KDNT,P.34b。

〔28〕关于搠思班,见Petech,1990,PP.265—267。

〔29〕关于衮罗(ཀུན་བློ)(缩略的名字),见HD—1,P.23a;GBYT,卷Ⅰ,P.24a—b;SKDR,PP.112b—113a。

〔30〕YS,卷25,P.568,FTLTTT,P.730b,将此载入1316年事件里。

〔31〕关于索南桑波,见Petech,1990,PP.259—260。据YS,卷202,P.4521,他的婚礼和受封白兰王发生在泰定帝时期(1324—1327,译注:应为

1323—1328)，这是把1321/22的事件和1306年的事件相混了。

〔32〕这两种不同的权力在SKDR，P.109里分别作为1323和1324年的事件加以引述。帝师更替的世系方面，我选择早些的年代，这与几乎是同时代作品HD—1和GBYT，卷Ⅰ，P.24a所载一致。其他的如SKDR，P.113b，115a，260b以及DCBT，P.165b等中有关段落选择的晚些的年代。据BA，P.213和DMS，P.187，他故于61岁时的1322年。

〔33〕LANG，PP.191—192。

〔34〕TLKZ，P.107b，连同BA，P.633。

〔35〕夏鲁世系，见TPS，P.660；LANG，PP.261，265；HT5D，P.74a(=TPS，P.635)。

〔36〕ZL，注V。

〔37〕LANG，P.272。

〔38〕RLSP，ངེ函，P.13b。

〔39〕HD—1，P.25a；GBYT，卷Ⅰ，P.43b。

〔40〕BA，P.775。

〔41〕在他任朗钦期间，其右臂人物是扎巴桑波(གྲགས་པ་བཟང་པོ)，后者在1317/18年间曾任帕木竹却本10个月；见LANG，P.255。

〔42〕LANG，P297。

〔43〕云尊生平的简介见于BYANG，PP.3b—4b。羌昂仁寺的奠基在VSP，P.213也有述，但颇混乱，先说帝师贡罗(ཀུན་བློ)为此地命此名，是源于昂仁(ངང/ངམ་རིང)地区一个水塘里野鹅(ངང)的叫声；然而又给出了释迦僧格到来和寺庙奠基的时间：第四饶迥木鸡年(1225)。这两种说法相互排斥。

〔44〕YS，卷26，P.588。

〔45〕LANG，P.287。这次拉堆寺寺主僧格甲波(སེང་གེ་རྒྱལ་པོ，1289—1320)曾邀请搠思班王子到拉堆，但未成行；RLSP，PP.13b—14a。

〔46〕ZL，注X。

〔47〕LANG，PP.321—322。

〔48〕LANG，PP.325—326。

〔49〕SKDR，P.113a；RLSP，ངེ函，P.17b和WA，P.7a；YS，卷27，P.615。这一事件及其时间几位藏族学者看法不一。见Macdonald，PP.66—71和PP.116—117(注51)所搜集的资料。

〔50〕四大拉章和十四个小拉章，在Guide里有述，部分亦述于Ferrari，注481—505；四个主要拉章是：廓茹(གོ་རུམ)，系最古老的建筑(11世纪)，恰当地说不是一个拉章；细脱(གཞི་ཐོག)；仁钦岗(རིན་ཆེན་སྒང)和拉康(ལྷ་ཁང)。见Guide，P6a—b。

〔51〕SKDR，P. 113b。

〔52〕SKDR，P. 114b和261a；HD—1，P. 23a；GBYT，卷Ⅰ，PP. 27b—28a；BA，P. 213。

〔53〕YS，卷30，PP. 669—670。在YS，卷108，P. 2742(=Hambis，1954，P. 50)，泰定四年这个时间应改为三年。

〔54〕Hambis，1954，P. 50和137认为索南桑波和1327年与1332年事件里提到的岐王索南衮波(བསོད་ནམས་མགོན་པོ)是同一人。名字上部分相似基础上的这种假设毫根据；岐王好像都是蒙古人。

〔55〕ZL，注Ⅴ(1316)，Ⅳ(1321)，Ⅶ(1325)和Doc，LXVI，见于Chavannes，1908，PP. 410—413。

〔56〕1324年8月他处北京途中在冲都(ཚོང་འདུས)与朱拉垅(འབྲུག་རར་ལུང)寺主贡噶僧格(ཀུན་དགའ་སེང་གེ，1314—1347)相遇，并将首次宣誓告知后者；RLSP，𝑎函，P. 80。

〔57〕YS，卷30，P. 674。

〔58〕YS，卷30，PP. 675—676。

〔59〕YS，卷30，P. 677。这个名字的首、尾两部分不可理解。第二部分可以转写为སྐྱེས་བུ(吉思卜)，第三部分可为བྱང་ཆུབ(长出)(?)。

〔60〕HD—1，P. 22b；GBYT，卷Ⅰ，P. 24b。参阅BA，PP. 213和308。FTLTTT；P. 734b误为1327年10月。

〔61〕YS，卷30，P. 678。

〔62〕SKDR，P. 153a；FTLTTT，P. 34b载，封他为文国公，这与1310年赐给亦怜真乞烈思的头衔同。

〔63〕据SKDR，P. 153a里所引述的两种同时代的权威著作亦如是说。

〔64〕YS，卷202，P. 4519，此名拼写为辇真吃剌失思，大概就是(藏文的)仁钦扎西(རིན་ཆེན་བཀྲ་ཤིས)。

〔65〕当时另有几位钦扎(རིན་ཆེན་གྲགས)出现过。由于转写形式各不相同，我们难于确定到底有多少不同仁钦扎。按年代顺序，他们是：亦怜真乞烈思，

1310年11月2日封为文国公(YS,卷23,P.527)。亦怜真吃剌思,1311年8月9日任命为司徒(YS,卷24.P545)。辇真吃剌思1320年4月7日任命为司徒,这明显是降职,因为同时他被免去国公并销其印(YS,卷27,P.599);他可能与拥有司法权,1322年陪同帝师回藏的司徒仁钦扎(སི་ཏུ་རིན་ཆེན་གྲགས)是同一人;他掌过宣政院分院印(LANG,P.289)。僧人辇真哈剌思在1320年12月23日应召赴京师,敕所过郡县肃迎(YS,卷27,P.608,大司徒亦怜真乞剌思,1327年2月28日受命为大承华普庆寺总管府达鲁花赤,仍大司徒(YS,卷30,P.677)。

〔66〕这些事实在HD—1,P.126里有述,系抄自几乎与这同时代的作品GR,后者将编撰时间(1285)和印刷时间(1325)相混了。关于这个问题,见Macdonald,P.56;最后一例见Srensen,PP.238—240。这一叙述也被抄进了GBYT,卷Ⅰ,P.81b;BA,P.47和后期的一些作品中。

〔67〕BYANG,P.46。

明代嘉绒地区苯教的朝贡使团

[瑞典]罗杰尔·格来特里斯 著 陈楠 译

据四川阿坝藏族自治州社会历史调查材料记载，早在清乾隆皇帝(1736—1796 年在位)武力征服嘉绒地区之前，整个嘉绒地区是一个信奉苯教的中心地区。[1]除了位于大金川最大的苯教寺院“雍仲拉丁寺”以外，在小金川、马尔康、巴底、绰斯甲，卓克基，以及别思寨等地尚有许多重要的苯教寺院。[2]而且，直至近代，在邛崃山小金川瓦寺草坡沟土司住所还保存有上百块明代以来雕刻的苯教经典的木刻经版。

上述记载对于 18 世纪以前嘉绒地区的宗教信仰情况有了一个确切的叙述，但调查材料并未给我们提供更进一步的资料，而且关于这一有趣课题的学术出版物也是微乎其微。[3]在藏文史料中，关于这一地区的情况也仅有一些零星、分散的记载。[4]但根据明代官方的汉文史料记载表明从 15 世纪早期直至 17 世纪中期，嘉绒地区土司、头人，他们主要是以高僧身份，参与朝贡使团，向中央朝廷贡献土特产品同时接受朝廷赏赐的丝绸、茶叶、彩币等物品。[5]所谓明代官方记录，主要是指《明实录》，即有关明朝历代皇帝的大

事记，使我们得知这一地区的寺院名称，以及这些寺院堪布和他们派往朝廷的使者。[6]然而，我们如何才能确指这些僧人是信仰苯教的呢？这里最要紧的问题是我们通过何种方式确指某人为苯教信徒。在汉文官方史料中提及一些藏系宗教法王及其地方政教首领，从一些藏史记载中我们知道这些人均属于藏传佛教某一具体派系，而苯教作为另一体系从未见提及。

来自金川寺，即雍仲拉丁寺进京朝贡的第一位使者，《明实录》称之为番僧"雍仲"[7]此人很有可能就是后来明史中提到的那位"雍仲监灿"。[8]这里出现了他的名字。在我们接触这些历史以前，明朝人早已将藏文"g. yung－drung"译成"雍仲"两字。在这，我们可以肯定地说，"雍仲监灿"即为藏文"g. yung－drung rgyal－mtshan"。[9]然而，雍仲一词，在藏传佛教后弘期初期的11世纪时，还有少量的佛教徒用为名字，及至15世纪时，就唯有苯教信徒使用了。

例如：由著名藏族学者译师熏努贝(1392－1418)所著、成书于1476－1478年间的著名藏文史书《青史》一书中，仅仅提到七位以"雍仲"为名字的僧人。其中有一位是苯教师傅，两位是佛教僧人的亲戚，另外三人则是正式皈依了佛教的僧人。请看下列材料，几位僧人的名字注了星号：

1. 约于公元940年左右，巴贡·也协雍仲*，安多丹底山地区(今青海省塔尔寺东南)的一位地方首领，成为格哇绕塞(dge－ba－rab－gsal 892－975)的信徒。[10]

2. 库敦·尊珠雍仲*(khu－ston brtson－vgrus g. yung－drung，1011－1075)。[11]

3. 雍仲丹巴(g. yung－drung brtan－vbar)是贾域哇(bya－yul－ba，1075年以前)。[12]

4. 雍仲杰巴(g. yung－drung rgyal－ba)教授一个名叫琼波南觉(Khyung－po rnal－vbyor，1086年以前)的青年学习苯教经

典。[13]

5. 杰巴·雍仲旺秋*(rgyal－ba g. yung－drung dbang－phyug)是朗·楚臣强曲(glang tshul－khrims byang－chub,1004－1102)的大弟子,他本人还曾师从于鲁梅·协绕楚臣(klu－mes shes－rab tshul－khrims,约950－1025年)的徐·多吉坚参(gzus－rdo－rje rgyal－mtshan)的徒弟。[14]

6. 雍仲本(g. yung－drung－vbum)是桑杰·贝桑布(sangs－rgyal dpal－bzang－po, 1257－1310)的弟弟,桑杰·贝桑布就是著名的萨迦派五祖八思巴(1235－1280)的后人。[15]

7. 祖尼萨玛(bcu－gnyis gsar－ma 1310－1370),他曾为布敦大师(bu－ston,1290－1364)的旁听弟子,早在1318年,还在孩童时就曾在雍仲索南(g. yung－drung bsod－nams)喇嘛座前聆听教诲。[16]

我们还应注意到在明代汉译"g. yung－drung"一词,还有另外一个较为普遍的写法. 在14世纪,"容"作为"雍"(yong)的同音字常常互换使用。[17]在《明实录》中有许多将"g. yung－drung"译为"容仲"的例子。这种同音词互换情况一直持续到18世纪。例如,18世纪40年代第一次金川战争中担任瓦寺土司的就是"桑郎容仲"(sangs－rlangs g. yung－drung),而五十年后参与达成区域条约的同一位土司名叫"桑郎雍仲"。[18]

如果我们据此重温在《明实录》中出现的那些藏人名字,可以发现许多人就属于苯波教徒。除了在1448年前后担任雍仲拉丁寺的住持的"雍仲监灿"外,我们还在文献中见到1494年甲克瓦寺院住持"容仲罗落思",此汉译名字似从藏文"g. yung－drung lo－nas"翻译而来。[19]在16世纪,有1551年来自甲克瓦寺的向朝廷贡献的教派首领名叫"容中五些儿",[20]以及1556年来自别思寨的"吊瓦容中"[21]直至17世纪初叶,还有名为"容中出"的率领来自金川和甲克瓦寺的联合朝贡使团进京朝贡的记录。[22]金川与瓦寺

是嘉绒地区的两个信奉苯教的中心，这一点我们在《明实录》的许多记载中得到证实，对此我将在下面篇幅中进一步讨论。

除了这些来自教派的使者名称外，也还有地方世俗的首领，或者是参与和约的地方官员，他们均来自位于“赞拉”(小金)南部的所谓“嘉绒”(东部汉户)地区，也是苯教信徒。当时最大的地方蠕和官员，即曾于16世纪最初三十年间统治嘉绒的地方土司，名叫“容中短竹”。[23]在嘉绒地区朝贡使团中，我们发现了有1428年来自大兴教寺的财务总管“容中千吉巴藏卜”，[24]以及1514年来朝的“容中切旺加立卜巴藏卜”。[25]这表明嘉绒地区直至17世纪都是信奉苯教的中心地区。据一份18世纪后期的史料记载，在清康熙年间(1662—1722)，嘉绒地区穆坪土司之一名叫“监参雍仲”。[26]

当然，如果认为参加朝贡使团的每位苯教徒的名字都有“雍仲”二字，也是不切实际的。但据《明实录》信实可靠的记载，我们能够得出这样的结论：在明代，苯波教在嘉绒地区是居于主导地位的，而特别以金川、瓦寺、别思寨以及绰思甲等地区为其传播中心。

《明实录》以及其它明代有关史料还可以使我们纠正某些长时间存在的错误。例如，依据清代一些史书记载，明朝中央最早任命的金川教派首领是藏族僧人哈伊拉木。[27]很显然，这是错误的记载，不仅在《明实录》等明代史料中从未提及哈伊拉木其人，而且明朝廷授予雍仲拉丁寺和一位教派首领头衔的情况在明后期的许多文献中都曾提到。

据1599年的一份四川地方衙署草拟的报告所记，在永乐(1403—1422)初年，曾有名为“黄毛番”的藏族土部进犯边境。此时，金川寺首领巴橐监藏召集其手下藏族僧人相助，打退了黄毛番。巴橐监藏的业绩被地方官员上奏朝廷，皇帝敕于其“演化禅师”称号。[28]明代1610至1622年间四川督察使曹学佺(1574—1646)的笔记中亦有大同小异的记载。所不同的是曹学佺的笔记中称“演化禅师”的封号是授予巴橐监藏的继承者莽葛剌[29]。支持

这一论点的是 1561 年金川寺首领呈交礼部的一份请呈，这份请呈表明在永乐年间莽葛剌为金川寺首领，而且是代表五百五十寨土司向朝廷朝贡的头领。[30]在所有的明代汉文史料中都未曾见到关于哈伊拉木的记载，除非有确切的藏文文献可以提供论据，否则我们有理由确信：巴桑监藏或者莽葛剌是明朝赐封金川寺（雍仲拉丁）的第一位“演化禅师”。

在明宣德皇帝（1426—1435 年在位）即位初年，松潘地区曾发生过一起大规模的骚乱事件。虽然骚乱迅速被总兵官陈怀率兵平息，但是那位控制着五万多人众的豪酋并未归顺，而且随时可能发生骚乱。[32]结果，于 1434 年（宣德九年十月）发生了一场旨在保护边境安全的平蛮战役。[33]总的来说，这期间的松潘地区的局势是十分严重的，以至于例行的朝贡制度不得不搁置下来。至 1439 年，嘉绒地区众土司、首领致信松潘守将赵得，“欲朝贡被生番阻路不通，乞为开通道路”。及至赵得为其开通道路后，上文提到的僧人雍仲即来朝贡献，从而又恢复了金川与明朝廷的贡献往来关系。

从 15 世纪 40 年代直至明代结束，其间近二百年的时间，金川寺来朝使者频频，不曾间断。例如，1466 年，僧人锁南藏卜来朝，“贡马并氆氇等物，赐彩缎表里等物有差”。[35]1475 年，又有藏僧阿结藏卜与来自甘肃岷州地区的首领一道受到皇帝的接见，向朝廷贡献马匹、氆氇、佛像等物品，同时得到朝廷赏赐的彩缎、钞、绢等物品。[36]《明实录》关于金川寺朝贡使者来朝的记录共有二十一次，这一记录距离三年一贡的规定相差太远了，有的时期朝贡活动不是很频繁，如同我们下面所见，不过，这些记录还是非常珍贵的，它给我们提供了雍仲拉丁寺寺主承嗣的粗略轮廓。

公元 1400 年	巴桑监藏
1403 年	莽葛剌
1439 年	……

1446年	……
1448年	雍仲监灿
1466年	……
1475年	……
1480年	班丹藏卜
1485年	班丹藏卜
1491年	班丹藏卜
1493年	……
1497年	郎哈监藏
1499年	……
1500年	……
1513年	耿哈监藏
1520年	……
1521年	……
1554年	……
1561年	……
1573年	……
1580年	……
1595年	……
1610年	监藏利
1613年	……
1617年	……

表一：历辈金川演化禅师以及朝贡使团来朝的年代

上文提到的四川地方衙署1599年草拟的《全蜀土夷考》中也给我们提供了有关瓦寺的历史资料：

瓦寺是嘉绒地区朝贡使团的一支。正统年间(1436—1449)，草

坡沟曾发生一起骚乱事件，是从嘉绒地区调集军队予以平定。彼时，藏僧锁南列思巴召集土著军队予以增援。其后，锁南列思巴归服朝贡。朝廷赐予其“崇教翊善国师”头衔及印信。并授命他管理十二土司，继续隶属嘉绒地区。成化年间(1465—1487)，孟董地方发生叛乱事件，据言瓦寺的雍仲洛乃奉命派兵参与平定叛乱。此后，他移居至近汶川的土谷山一带。[37]

从上述史料中可知在16世纪末期，瓦寺及其附属寺院共有僧人4494人，但“国师”头衔却空缺多年。《明实录》中的记载与此颇为一致。1442年至1443年冬季，由于“番贼”加悟劫杀官民后逃遁引发朝廷追捕事件。[38]虽然在抓捕加悟一案中未见提及锁南列思巴，但1444年11月的一份材料说明草坡沟民众已捕获加悟，只是杂谷土司曾安排加悟逃跑并隐匿。[39]据《明实录》记载，锁南列思巴是在1446年被封为“国师”的，[40]看来是对1444年捕获加悟的奖赏，因为我们还看到《明实录》中记载加悟获得赦免是在1447年。[41]

我们看到金川寺与瓦寺首领之所以能得到朝廷封号，正是由于他们在军事方面对朝廷的贡献。这是明朝对藏区治理和管辖的一个通常的实例。礼部尚书姚夔(1414—1473)曾对“禅师”封号予以解释为“禅师乃朝廷崇奖番僧之化导番夷功绩者。”[42]例证之一就是1429年松潘藏僧捕获了一个叛贼，锁南列思巴因功而得到朝廷赐予的“禅师”封号，但是他欲在此建造一座寺院的请求却遭到了拒绝。[43]

当然我们对瓦寺寺主的了解远不如对金川寺寺主了解得那么清楚，在其后的150余年间，《明实录》中提及的瓦寺的朝贡使团共有十九次之多，但只有两次偶然提到了朝廷任命瓦寺继承者。而后一次任命是饶有趣味的，此与金川寺不同，我们从未在《明实录》中见到朝廷对金川寺寺主的任命。

年代	寺主
1446年	锁南列思巴
1447年	……
1494年	容中罗落思
1497年	……
1500年	……
1502年	……
1510年	……
1513年	……
1516年	……
1523年	……
1526年	……
1533年	……
1542年	……
1554年	贾思巴领占
1567年	南伽儿贾思巴
1572年	……
1576年	……
1579年	……
1583年	……
1587年	……
1597年	……
1600年	……
1610年	……

表二：朝廷赐命的瓦寺"崇教翊善国师"及《明实录》中提及的朝贡年代

贾思巴领占其人在《明实录》中只提到过一次，即 1567 年“董卜韩胡宣慰使司加渴瓦寺崇教翊善国师贾思巴领占侄南伽儿贾思巴袭职，敕诰命、敕谕。”[44]的确，仅从上面列表来看，我们所知道的瓦寺的寺主的名字太少了。

基于对土司制度的研究，龚荫列出了一个世袭政教首领的古老家族的年表，瓦寺土司在清代是很有名望的。[45]据这个年表，得知贾思巴领占是第九辈首领，而南伽儿贾思巴是他的继承人。该表所列清代瓦寺首领世系无疑是十分珍贵的，同时对于了解明后期瓦寺首领情况也是颇有裨益的，但它也造成了关于瓦寺前八代首领世系排列的错乱。例如，它搞混了容中罗落思与锁南列思巴，错误地认为是容中罗落思参与了草坡沟的平叛战役。它还认为格列思巴监灿（卒于 1445 年）此人为嘉绒地区大土司，其事迹在《明实录》中亦颇多记载是容中罗落思的儿子和继承者，这显然是弄错了，我们知道容中罗落思的继承者直至 1494 年还活着。非常遗憾由于这些错误使得该表的前半部分令人置疑，诸如我们见到瓦寺的第五代首领名为喜饶雍仲以及第八代首领名为也失雍仲。如果此资料信实可靠的话，显然可以对我们所研讨的嘉绒地区的苯教历史作更为重要的补充。

总之，据明代官方史料记载证明苯教在一些地区还是具有相当重要地位的，特别是在嘉绒地区，应是具有至关重要的地位。而且，关于朝贡使团粗略的不完全的记载，也给我们提供了一个某些苯教寺院的首领世系的不连贯的记录。辅之以与之相关的譬如家族年表一类的档案材料的慎重使用，它们也可为我们了解苯教历史情况提供有益的帮助。

译自《第七届国际藏学会议论文集》PP. 327—338

注　释

〔1〕参见《四川省阿坝藏族社会历史调查》,成都社会科学出版社,1985年,230—231页。第一次金川战役,参见罗杰尔·格来特里斯《第一次金川战役(1747—1749)述略》,载《西藏研究》,奥斯陆,比较文化研究院,1994年,247—263页。第二次金川战役,此役远达整个嘉绒地区,参见艾里克·汉尼希(Eric. Haenish)《东部藏区的开发:18世纪中国人移民的记录》,载《泰东》10期,1935年,262—313页;帕特里克·曼殊尔(Patrick Mansier)《金川之战:政治—宗教之争》文载《西藏:文明与社会》,巴黎,1990年,125—141页;以及丹·马丁(Dan—Martin)《苯波教的教义与耶稣的火炮》,载《西藏杂志》15/2, 1990, 3—28页。

〔2〕别思寨苯教寺院,参见陈庆英主编《中国藏族部落》,北京,中国藏学出版社,1990年,470页。

〔3〕事实上,在18世纪以前,居于汉藏边界地区的藏人大多为苯波教的信徒.在嘉绒北部的小黑水沟一带几乎全部为苯教信徒.参见《小黑水的历史简介及风俗习惯》,载《阿坝藏族自治州文史资料选辑》第一辑,1984年,39页。在靠近汉区的要塞松潘一带至黑水北部的地区有许多苯教寺院。据藏文史料记载,甚至在更北的果洛地区,直至15世纪末期,那里的民众仍以信奉苯教为主。据载直至1950年,那里还存有曲洛和巴苏两处苯教寺院。参见邢海宁《果洛藏族社会》,北京,中国藏学出版社,1994年,146—147页。果洛地区兴建的第一所佛教寺院称作"智格果寺",该寺建于1493年,并于1716年改宗觉囊派。出处同上,165页。

〔4〕桑木旦·噶尔迈:《绰钦王(khro—chen—king)的法令》,载《东方学报》51期,1990年,141页。

〔5〕参见笔者《明代四川边区的朝贡使团》,文载《东方学报》57期,1996年。

〔6〕顾祖成等编《明代藏族史料》,西藏人民出版社,1982年。

〔7〕《明实录》正统四年闰二月戊戌(1439年4月3日),馆本卷五二页七上。

〔8〕《明实录》正统十三年五月癸巳(1448年6月9日),馆本卷一六六,页二下三上。

〔9〕我有责任在文中试图将那些汉文中遇到的藏文译名重译过来。在这里我要特别感谢范德康教授、玻·克文奈教授和丹·马丁博士在这方面给我的帮助。

〔10〕乔治·罗列赫译《青史》,德里,1949年第一版,1979年再版,卷二66页。

〔11〕同上书,卷二93页。

〔12〕同上书,卷五286页。

〔13〕同上书,卷九728页。

〔14〕同上书,卷二78—88页。

〔15〕同上书,卷八632页。

〔16〕同上书,卷八584页。

〔17〕基于对元代周德清所著《中原音韵》的研究,蒲立本教授认为"雍"、"庸"与"容"是同音字。见蒲立本《重建音韵词典》,温哥华,(英属)哥伦比亚大学出版社,1991年,267、376页。

〔18〕来保《平定金川方略:金川图说》(《四库全书》本)5页上;《嘉庆重修一统志》(《四部丛刊》本)415卷3页上。

〔19〕《明实录》弘治七年二月癸亥(1494年3月10日),馆本卷八十五1页下2页上。

〔20〕《明实录》嘉靖三十年七月丙申(1551年8月11日),馆本卷三七五2页下。

〔21〕《明实录》嘉靖三十五年九月戊寅(1556年10月25日),馆本卷四三九5页下。

〔22〕《明实录》万历四十五年十一月乙丑(1617年12月1日),4页上4页下。

〔23〕《明实录》嘉靖七年十一月癸丑(1528年12月26日),卷九五5页下。

〔24〕《明实录》成化十八年一月丁酉(1482年2月15日),卷二二三5页下。

〔25〕《明实录》正德九年九月丁亥(1514年10月15日),卷一一六8页

上。

〔26〕据乾隆年间刻本《雅州府志》，此人全名为"监参雍仲七立"；参见龚荫：《中国土司制度》，昆明，云南民族出版社，1992年，247页。但我以为，此处的"七立"并非译名一部分，而是"第七长官"之意。

〔27〕《大清一统志》（四部丛刊本）三二三卷1页下；《清史稿》，中华书局点校本，1986年，14217页。同样的表述还见于《阿坝藏族自治州宗教史概况》等。

〔28〕《全属土夷考》（手稿现存于东京。）

〔29〕《蜀中广记》（四库全书本）三二卷16页上。

〔30〕《明实录》嘉靖四十年四月丙午（1561年4月30日），卷四九五4页上、下。

〔31〕具体时间是在1427年夏季，参见《明实录》宣德二年丙申（1427年6月3日），卷二八2页上、下。

〔32〕具体人数参见《明实录》宣德四年丁未（1429年4月4日），卷五二1页上。

〔33〕《明实录》宣德九年十月丙辰（1434年11月13日），卷一一三4页下5页上。

〔34〕《明实录》正统四年闰二月戊戌（1439年4月3日），卷五二7页上。

〔35〕《明实录》成化二年十月辛酉（1466年11月30日），卷三五7页下。

〔36〕《明实录》成化十一年七月甲寅（1475年8月8日），卷一四三2页上。

〔37〕《全属土夷考》卷二56页上、下。

〔38〕《明实录》正统七年十二月壬寅（1443年1月16日），卷九九4页下。

〔39〕《明实录》正统九年九月乙卯（1444年11月6日），卷一二一4页下。

〔40〕《明实录》正统十一年八月乙卯（1446年9月10日），卷一四四4页下。

〔41〕《明实录》正统十二年三月戊寅（1447年4月1日），卷一五一5页上。

〔42〕《明实录》天顺七年九月己巳（1463年10月25日）卷三七五2页上。此亦为名为"短竹"的藏僧获得"禅师"封号的原因，参见《明实录》正统十年三月己卯（1445年4月12日），卷一二七1页上下。

〔43〕《明实录》宣德四年三月庚午(1429年4月27日),五二卷9页下。
〔44〕《明实录》隆庆元年正月壬午(1567年3月6日),卷三13页上。
〔45〕龚荫《中国土司制度》,222页。

《第吾教法史》法律和政府部分注释

[德国]海尔伽·于伯赫 著　　张云 译

吐蕃帝国(7—9世纪)的法律和政府,通常不是后来的藏文史书作者的一个论题,尽管如此,例外还是有的。16世纪的一位史学家巴卧·祖拉陈瓦在他的名为《贤者喜宴》的教法史中,对吐蕃帝国的法律和政府留下一个较为详细的叙述。[1]有关已知的来自古藏文文书的资料部分,已引起石泰安(R. A. Stein)、[2]图齐(G. Tucci)[3]和乌瑞(G. Uray)的兴趣,后者在一项题为"关于松赞干布作为吐蕃第一位立法者和建政者传说的由来——《贤者喜宴》有关立法与政府的记事"[4]的精彩研究中,不仅论述其记事,而且也论述其整体结构。

在奈巴(ནེལ་པ)班智达公元1283年写成的《奈巴教法史》中,[5]有一份吐蕃帝国军事千人管区的名单,它不同于众所周知的、来自《贤者喜宴》和《大臣遗教》的传统的那一个。毫无疑义,这些也应有另外一个传统。

最近,列入巴卧·祖拉陈瓦征引资料之中的第吾(=第顿,ལྡེའུ་)《教法史》在西藏被发掘出来,[6]《第吾教法史》[7]的两种版本:一是简本(这里称A),[8]一是广本(这里称B),[9]出版面世。[10]《第吾教法史》的每个版本都包含有关于松赞干布双重活动的一部分内容:"在他的青年时期该王建立王法(རྒྱལ་ཁྲིམས),在他老年时期

建立教法（ཆོས་ཁྲིམས）”。[11]如此称谓的法律和政府部分属于王法范畴。教法涉及国王促进传播佛教的活动，如在拉萨修建幻化神殿和在四茹（རུ་བཞི）、镇肢（མཐའ་འདུལ）等建寺。在本文中只讨论王法，并且限定篇幅。我将限制自己在一个较详细研究之预备时期给出的序言性的评论。首先展示《第吾教法史》版本 A 和 B 的主题结构，并与《贤者喜宴》加以对比，然后再对涉及 A 和 B 版本的新的情报作几点补充性评述。

A 版本的结构[12]

0. 〔导言〕
0.1 “该王建立法律”
0.2 〔吐蕃制度概述〕
0.2.1 吐蕃划分为诸翼
0.2.2 苏毗划分出行政区（སྡེ）
0.2.3 四方所选之王被征服
0.2.4 在国土上划分出八个守望点
0.2.5 十二个小王被征服为“庶民”（འབངས）
0.2.6 吐蕃的“王”（རྗེ）和地方首领拥护上级的管辖[13]
0.2.7 父系庶民六氏族照料统治者个人
0.2.8 “豪民”（བཙན་འབངས）六区划分及时完成
0.2.9 三舅父（即尚——译者）和四[14]议员（即论——译者）掌握中央最高司法机构
0.2.10 四位大臣，五位带有“རིང་”掌握较高职权
0.2.11 九位大臣，十位带有“རིང་”负责供需
0.2.12 分派勇士“董”（འདོང་）和“东”（སྟོང་）制服汉地和突厥[15]
0.2.13 360 个 ཁབ་སྟོང་སྡེ （王宫千人部——译者）：他们是战士并保卫边境
0.2.14 100 个 ཟ་[16]མི་ཁྲིམ（贫苦人家——译者）犁地并耕作于上

游谷地

0.2.15 17 个半被征服的人，9 堪(མཁན་)、7 斯巴(སྲིས་པ་)[17] 7 牧、7 商；他们是 རྙིང་འབངས་(老民——译者)和 ཡང་འབངས་(庸民——译者)并完成统治者的吩咐

0.2.16 五种法律总的约束吐蕃

0.2.17 五种 ཞལ་མཆུ(说客——译者)化解内部和外部的纠纷

0.2.18 五种战士制服外来敌人

0.2.19 六种盔甲保护身体与生命

0.2.20 六六三十六法典引导吐蕃走向幸福

0.2.21 六种长官身份(告身)为持有者带来福乐

0.2.22 七个半智者策划幸福的各项制度

0.2.23 所有牧场由 ཕྱུལ་མི(计算牲畜头数者——译者)解决

0.2.24 所有的田野由 ཞི་ཀྱུ(内部调解？——译者)划分[18]

0.2.25 在十六贡论(དགུང་བློན)时，在河上有了行船

0.2.26 在山区关隘建筑征税站[19]

0.2.27 召集士兵的长官(དཔོན)

0.2.28 在边境征服汉人和突厥之后，建立了吐蕃的千人部管区[20]

0.2.29 严格遵守法律，王(རྗེ)的命令以协商为基础。尚(舅父)和论(议员)的意见伴随着议会(发挥作用)。十六条道德准则是行为的基础，十善法被作为典范。〔该王〕引导〔臣民〕实践身体美德，显示出通往天堂和解脱的道路

1. 〔法令〕

1.1 〔制度的法典目录〕

1.1.1 最初吐蕃划分为翼(C)。〔六(?)翼的描述〕伍茹(དབུ་རུ་)：12+1，东岱(སྟོང་སྡེ་)，约茹(གཡོན་རུ་)：8+1，叶茹(གཡས་རུ་)：6+1，茹拉(རུ་ལག)：8+1

1.1.2 四(?)翼分界线的固定(C)：伍茹、约茹、叶茹、茹拉、苏毗

茹

1.1.3 后来吐蕃划分为八个[21]瞭望处(སོ་ཁ)、谷口关隘(རོང་ཁ)(C)

1.1.4 བཙན་འབངས(豪民——译者)六氏族(C)

1.1.5 三尚(ཞང་)和四论(བློན་)(C)

1.1.6 四位大臣，五位具有"རིང"(C)

1.1.7 九位大臣，十位具有"རིང"(C)

1.1.8 勇士董氏(སྟོང་)分化的十八个大氏族

1.1.9 四位东杰(སྟོང་རྗེ་)

1.1.10 八 ཁོལ(边区——译者)

1.1.11 九个(!)平民斯巴(འབངས་སྲིས་པ)(C)，七个平民(འབངས)牧主(C)，六个平民(འབངས)工匠(C)，五个(!)平民(འབངས)商人(C)，四个平民(འབངས)王(C)，三个 འབངས་(平民)མཆིན(?)(C)

1.1.11 ，被征服的十七个半男女是平民(འབངས་)

1.1.12 五种法典(C)

1.1.13 ཞལ་མཆུ(说客——译者)五种(C)

1.1.14 五种军士(C)

1.1.15 六种盔甲(C)

1.1.16 三十六种法典(ཁྲིམས་ཚིག)(C[22])

1.1.17 六种长官品级(告身)(C)

1.1.18 四种乐事(C)

1.1.19 七个半贤者(C)

从这个表中看，它显然是由两部分组成的片段：1)制度与法律概观——作为一种目录——和 2)制度和法律的细目。尽管如此，目录中的 0.2.2 —— 0.2.3；0.2.5 —— 0.2.7；0.2.12 —— 0.2.14；0.2.23 —— 0.2.27 和在其它方面概观的记载中没有提到，并不相符，如同 1.1.8 —— 1.1.10 在目录中有解释；而目录本身却

没有解释。

在数字和名称的误差上也不一致，这些数字和名称是能看到的，例如在十七个半被征服者(庸奴，གཡུང་)或者在诸翼和它的分界线方面，需特别留心，因为它们可以指明因后人篡改而遗失或增加的资料。例如由A版本提供的新资料，在这里可以举出四东杰(1.1.8)和九平民斯巴。它在A版中是没有价值的，尽管在早期的编年史中提及སྟོང་རྩེ་．སྟོང་རྩེ་可以解释为来自སྟོང་ཏྲི་རྩེ་，依据《皇室藏文编年》，此人在公元707年受到委任。[23]在九平民斯巴的细目中，不仅列有从古老的吐蕃邦国中已知的努布王斯巴(གནུབས་རྗེ་སྲིས་པ)的名字，[24]而且也还列举有在其它场合中被提到的聂尼恰巴(ཉག་ཉི་ཟུག་པ་)的名字．昂尼(ངག་ཉི་)位于达布(དྭགས་པོ་)的一个地方，由乌瑞确定其方位。[25]ངག་ཉི་在8世纪下半叶组成约茹的一个千人部管区。由于它的出现，感觉好像最早它只是一个斯巴，是在吐蕃帝国形成的早期阶段被征服和兼并的。

最后，对于A版本部分的这些序言性的评论，能够说明A版本不是巴卧祖拉陈瓦的原始资料。尽管如此，由奈巴班智达流传下来的千人部管区的目录之数目和名称，[26]直接或间接地源于A版本是显而易见的。

B版本的结构[27]

0.　〔介绍〕

0.1　“在年轻时期，该王建立王法、在他的老年时期，他建立教法(诗体)，王法：10 ཚན，10 རྗེ，9 བཀྱ，9 ཆེ，8 ཁ，8 ཞི，7 དཔོན，6 ན，5 སྣ，5 ན，4 བཀའ，4 ཁྲིམས，3 ཁམས，3 ཚོས，གཉིས་ཀར་བསྒྱུ་དང་གཟིག，ཞེས།

0.2　〔吐蕃制度概观〕

0.2.1　吐蕃划分为四翼

0.2.2　苏毗的增补翼划分出管区

0.2.3　四方诸王被征服

0.2.4 在国土上划分出8个[28]守卫哨所

0.2.5 十二小邦被征服，作为臣(སྣོན)和平民(འབངས)

0.2.6 〔吐蕃的王(རྗེ)和地方议员拥护长官的管理〕

0.2.7 父系平民六氏族照料统治者个人

0.2.8 〔及时完成豪民(བཙན་འབངས་)六区划分〕

0.2.9 〔三尚和四[29]论掌握中央集会〕

0.2.10 〔四大臣，五位带有"རིང་"握有较高职权〕

0.2.11 九大臣，十位带有"རིང་"负责供需

0.2.12 征服汉地和突厥的勇士董氏和东氏的区域[30]

0.2.13 三百六十个 ཁབ་སོང་ཉི:他们是守卫边境的战士

0.2.14 一百个 ཆ་མི་ཁྲིམ犁田并耕作田地[31]

0.2.15 被征服的十七个半人，九位 མཁན། 七 ཞིམ་པ[32]七牧主，七商人：他们是老民和庸奴并完成统治者的意愿

0.2.16 在那时10 ཚན，10རྗེ〔等〕的 ཁྲིམས་ཚོགས，从总体上用法律约束吐蕃

0.2.17 ཞལ་མཆུ五种把内部的和外部的麻烦清除掉

0.2.18 五种战士征服外来敌人

0.2.19 六种盔甲保护内在的生命

0.2.20 六六三十六法〔ཁྲིམས་〕ཚིག引导吐蕃走向幸福

0.2.21 六种长官身份(告身——译者)为持有者谋福

0.2.22 〔七个半贤者为幸福而筹划制度〕

0.2.23 所有的牧场划分为 ཐུལ

0.2.24 所有的田野由 ཞི་གུ划分[33]

0.2.25 在七大贡论(དཀུང་བློན)时，在河上有了行船

0.2.26 在山道隘口建筑征税站[34]

0.2.27 召集战士的长官〔དཔོན〕

0.2.28 在边境地区征服汉人和突厥之后，建立了吐蕃的千人部管区[35]

0.2.z 法律严格奉行རྗེ的命令以协商为基础。〔尚和论的意见伴随着议会〕代替：在是兄弟的臣下[30]向议会请求的情况下。十六条道德准则是其行为的基础。十善法(dharma)被用作典范。〔该王〕使〔臣民〕实践身体的美德，指出通往天堂和解脱的道路

1.0 〔法律〕

1.0.1 “现在如果有人问在什么地方和什么时候制定法律：松赞干布制定了法律，在雅隆索卡(སོ་ཁ)悉补野领土上召集全体吐蕃人，当时青昂达孜是雄伟的王宫，巴桑(དཔག་བསམ)的江布(ཅང་བུ)是王妃的宫室，王子、兄弟逗留在雅堆章昂昌囊(ཡར་སྟོད་གྱང་ང་འབྲམ་སྣང)，在牛年大夏月满月的一天，当 naksatra pusya 和金星恰好相合时。”(N)

1.0.2 གཞུང་ལས：他揭示 10 ཚན། 10 སྡེ等。〔10 个单位双循环的概观/目录〕

1.0.21 10 ཚན,10སྡེ།

1.0.22 9བརྒྱ,9 ཆེ།

1.0.23 8 ཁ,8 ཁེ།

1.0.24 7 ཆེ,7 དཔོན(C)

1.0.25 6 ན,6 ནེ(C)

1.0.26 〔5 ཟླ〕,5 ན(C)

1.0.27 4 བཀའ,4 རྗིས(C)

1.0.28 3 ཁམས(2，两者择一)，3 ཚོས། (C)

1.0.29 2= སྲི和 ཚབ་སྲིད།

1.0.30 1= ས་བདག, རྒྱལ་པོ།

1.1 〔10 单位双循环的目录〕

1.1.1 10 ཚན：

在吐蕃茹拉、叶茹、伍茹、约茹、每个翼各有十六个 ཡུལ་དཔོན་ཚན། (C)

10 ཉི:

在吐蕃茹拉、叶茹、伍茹、约茹每个翼各有 10 ཉི=吐蕃的 40 个东岱连同象雄上下万人部(ཁྲི་ཉི)和苏毗=吐蕃的 60 个东岱(C)其中有 61(原文如此)东岱。它们的氏族,茹拉、叶茹、伍茹、约茹的 རུ་དཔོན། རུ་ཁ། རུ་དར ཡིག་ཚང, 茹长的 སྙིང་གཉེན/ དཔའ་རྒྱ(C)

1.1.2 9 བཀྱ, 只有如此称谓的 ཐུང་ཁྲ་དཀྱ་བཀྱ(C)和两个再分
9 ཆེ:负有全局责任的 བློན,(论)(C)

1.1.3 8ཁ:8 个 ཁྲིམས་ཁ་ཆེན་པོ། (C)
8ཆེ:4 个大的贸易场所(C)和 4 个拉郭(ལ་སྒོ)及 4 个列琼(ལེ་ཆུང)[37]
〔二者择一:8 ཁེར:由 8 个军官(དམག་དཔོན)建立的 8viharas〕(C)

1.1.4 7 ཆེ(C)
7 དཔོན། (C)

1.1.5 6 ཆེ, 6 ཆུང: 6ཡི་གེ་ཆེ་བ, འབྲིང་པོ, ཆུང་བ和它们的区分
6 རྒྱན་བསྒོས་ལུགས(C)

1.1.6 5 སྣ(C)
5 ན:ཞལ་ཆེ的五种(C),五法(ཁྲིམས)(C),〔五 མགྱོགས〕,五种桂(རྒོད)(C),五种勇士(དཔའ)(C)

1.1.7 4 བཀའ(C)
4 རྩིས(C)

1.1.8 3 ཁམས(C)〔二者择一(C)〕
3 ཚོས(C)

1.1.9 2=སྤྱི和 ཆབ་སྲིད

1.1.10 གཟིགས་རྟ་བཅུ་བ

1.2 六六=36 法(ཁྲིམས)〔的名单〕

1.2.1 6 བཀའ་གྲོས་ཆེན་པོ (C)

1.1.11 保护统治者身体并出钱雇勤务

1.2.12　控制董一东(སྟོང་སྐྱང)并从下层资助奴隶(ཁེང)

1.2.13　在一个武士(རྒོད)的职位中不接纳一个奴隶(ཁེང),议会中不许有一位妇女

1.2.14　守护边境并不让竞赛的马损坏(?)

1.2.15　征服外来敌人,关怀内部事务

1.2.16　行善并避免十种罪恶

1.2.2　6 བཀའ་ཁྲིམས(法律——译者,下同)(C)

1.2.21　ཁྲི་རྩེ་འབུམ་བཞེར(以万当十万之法)

1.2.22　འབུམ་གསེར་ཐང་ཤ་བ་ཅན་གྱི་ཁྲིམས(十万金规格具鹿之法)

1.2.23　རྒྱལ་ཁམས་དཔེ་བླང་གི་ཁྲིམས(国法准则之法)

1.2.24　མདོ་ལོན་ཞུ་བཅད་ཀྱི་ཁྲིམས(两造不等则敬强护弱之法)

1.2.25　ཁབ་སོ་ནན་[38]ཁྲིམས(内库内法?)

1.2.26　བཀའ་ལུང་རྒྱལ་ཁྲིམས(王命国法)

1.2.3　6 ཁོད[39](C)(6 奎)

1.2.31　བོད་ཀྱི་ཁོད(吐蕃的奎)

1.2.32　ཞང་ཞུང་གི་ཁོད(象雄的奎)

1.2.33　མོན་[40]གྱི་ཁོད(门域的奎)

1.2.34　ཚིབས་དཔོན་གྱི་ཁོད(厩吏的奎)

1.2.3　空缺

1.2.36　མཐོང་ཁྱབ་ཀྱི་ཁོད(通颊的奎)

1.2.4　6ཡིག་ཚང(C)(6 文书)

1.2.41　གསེར་(金)

1.2.42　གཡུ་(玉)

1.2.43　ཕྲ(珠宝)

1.2.44　མེན(銅?)

1.2.45　ཟངས(铜)[41]

1.2.46　ལྕགས(铁)

1.2.5　6 ཕྱག་རྒྱ(6 标志)

1.2.51　སྒྲོམ་བུ(小匣)：བཀའ་རྟགས(关防)的标志[42]

1.2.52　རུ་མཚོན(军旗)：ཁྲིམས(命令)的标志[43]

1.2.53　སྐུ་མཁར(宫堡)：ཡུལ(地方)的标志

1.2.54　ལྷ་ཁང(神殿)：佛法的标志

1.2.55　སྟག་གཟིག(虎豹)：勇士的标志

1.2.56　ཡིག་ཚང(文书)：མཛངས(贤明)的标志

1.2.6　6 དཔའ་རྟགས(C)(勇士的象征)

1.2.61　སྟག་སྟོད(虎皮褂)

1.2.62　སྟག་སྨད་(虎皮裙)

1.2.63　གཟར་ཆེན་(大鞍鞯)

1.2.64　གཟར་ཆུང་(小鞍鞯)

1.2.65　སྟག་སླག་(虎皮衣)

1.2.66　གཟིག་སླག་(豹皮衣)

1.2.26　6 བཀའ་ལུང་རྒྱལ་ཁྲིམས་(王命国法)

以免杀为目的的：སྟོང་ཐང་(命价标准)和 གསོས་ཐང་(赔偿医疗费的标准)

就偷盗而言的：偷盗国王财物，偿还 1000 倍，偷盗三宝者，偿还 8 倍，偷盗普通平民者，偿还 8 倍。

对于性犯罪者：割鼻和挖眼

对于说谎者：向三宝、神(ལྷ་)、龙(ཀླུ)起誓作证。

1.2.z　“在 ཁྲི་རྩེ་འབུམ་བཞེར་(1.2.21、以万当十万之法)中出现法律”

1.3　六种制度(ཁོད་)[44](N)

由 དར་རྒྱས་(达杰)和 འཆིམས་མང་བཞེར་(琛芒热)协助噶尔·东赞筹划吐蕃的行政管理事宜

1.3.1　4(！)翼的分界线(C)

伍茹、约茹、叶茹、茹拉、苏毗

1.3.2　40 个军事千人部管区

1.3.3　被奴役的人们(གཡུང་)

1.3.4　འབངས་(C)(平民)

9 སྲིད་པ་(斯巴)，7 牧主，9[45] མཁན་(业者)，5 商人，4 王，3འཛིན་(持者)

1.3.5　国家的制度(C)

1.3.6　勇士的三分派

1.3z　他如此披露六六＝36ཁྲིམས་ཆིག་(法典)

1.4　15 条附加的(?)གྲོན་ཁྲིམས་(C)(论法)

必须履行的三种义务

必须避免的三种行为

三种荣耀

三种责备

三种惩罚

它已经涉及到前述 B 版本的第一部分，概述与表格的内容大部分与 A 版本的相同。第二部分，B 版本的详细目录，无论如何与概述不一致。这一点，应部分地归之于在 B 版本概观中一个小的，但却意味深长的变化：由"10 ཚན་、10 ཡེ་组成的 ཁྲིམས་ཚོས་"替代了 B 版本中的五种法(ཁྲིམས，0.2.16)毫无疑问，这一插入是有意识的。它为一个迄今为止不为人知的松赞干布王的法令评注(1.0.1)和 10 的双循环目录之插入请求服务。这一记事模仿《皇室藏文纪年》的条目，简要地说明年代[46]和该王、王后和王子的住地。可是，除了该王的府邸青瓦达孜之外，所给出的地名中没有一个是来自古老的藏文文献的。指明确切的日子和行星等，让人们设想它属于十一世纪，当时六十循环纪年引入吐蕃，学者们试图用以标明事件的日期，至今仍精确地依据新的系统用十二年循环标注日期。

10 的双循环目录的插入，表明引自一段没有提供名称的原始资料。目录的双十循环是在一种概述中首先介绍的，[47]然后揭明

详细目录。在一定程度上,例如5ཉ,宣称的目录是是5×5,但是只列举了4×5,允诺的可能属于使者的5 མགྱོགས་,没作说明。有时(1.1.3和1.1.8)给出选择。

B版本剩下的部分——把插入的10的双循环目录放在一旁——在结构和细节上相异,值得重视前面的概述。在插入物之后给出36 ཁྲིམས་(法律)的详细目录,一则涉及行政体制的6 ཁོད་的名单。如此,这一剩余部分,几乎完全与乌瑞按《贤者喜宴》中的法律和政府部分重新构拟的相一致,我对照予以说明。[48]

6制度

B版本	G.乌瑞
1.四翼的边界	1.四翼的边界
2.未开化者的千人部管区	2未开化者的千人部管区
3.被奴役的百姓	3被奴役的百姓
4.国家的制度	4.国家权力的分配
5.འབངས་(平民)	5.三尚和论(议员)
6.三勇区	6.三勇区

36制度

B版本	G.乌瑞
1. 6大原则	1. 6大原则
2. 6法典	6. 6法典
3. 6ཁོད་	4. 6地区
4. 6等级徽章	2. 6等级徽章

5. 6 标志　　　　　　3. 6 标志

6. 6 勇饰　　　　　　5. 6 勇饰

巴卧祖拉陈瓦在所使用过的原始资料中列举的《第吾教法史》,[49]无疑来自版本 B。它的法律和政府部分的结构显示出与 B 版本的紧密联系,此外,包含"10 的双循环目录"的那些[50]是在《贤者喜宴》(ཇ函)的这一部分或别处被引用过。[51]

在这一前后关系中,有趣的是,A 版本和 B 版本的军事千人部管区在数额和名称方面解释不同。奈巴班智达的名单与 A 版本相一致,巴卧祖拉陈瓦的名单与 B 版本相同。

尽管 B 版本和《贤者喜宴》中的法律与政府部分一致,一个重要的事实是,它表明 B 版本不是巴卧祖拉陈瓦唯一的原始资料:制定体制与法规的记事,在《贤者喜宴》中提到 5 位奎本(ཀོང་དཔོན་)的任命。这一部分在 B 版本中未找到,而且由巴卧祖拉陈瓦记载的、解释国王同意法律等的理由之叙述,要更为详细得多。

除了叙述本身,它能够概述《贤者喜宴》的法律与政府部分的全部目录,在 B 版本中也描述了这些目录。

在 B 版本中目录的数目,远远超过《贤者喜宴》中的。这样,B 版本提供了一份迄今不为人知的、有关吐蕃帝国体制与法规的更详细的资料。这一新的资料需要仔细的调查研究,由此能够看出,在某些情况下,它本身即是由没有目录说明的古老的藏文文献所构成的完善的资料。对于本考察报告来说,10ཚན་(B1. 1. 1)可以作为一个例证。它表明 10ཚན་意味着在每个翼有 16(!)个地方官(ཡུལ་དཔོན་)ཚན་,并且提供了四翼中它们各自的名称。G. 乌瑞[52]指出,千人部管区(如同在 B 版本中一样,不是翼)由 10ཚན་单位的每一个构成。好像最初的名录由每个翼的 10ཚན་构成,在传统的原始资料中,四翼或者看不到,或者由另一份目录错误地代替。[53]在诸

多相似的情况之外，这是一个仅有的例子。

另一个例子，在这里可以引证古老的藏文文献所提供的新资料。在5བླ་(拉)中陈明，贡论(དཀུང་བློན་)是旺(དབང་)的上级(བླ་)。这一陈述，乍一看好象没有提供多少信息资料。但是，乌瑞在关于“早期藏文记载中的 དབང་པོ་一词”[54]的一项研究中推断：“8 世纪下半叶和 9 世纪前期，在吐蕃帝国，旺布(དབང་པོ་)，至少高级的 དབང་པོ་是省和被占领国家的首脑，而且是作为冲木(ཁྲོམ་)或军事政府(或管区)，的首领官，藏文称作 དམག་དཔོན་(军官——译者)……”在这一发现的基础上，B 版本提供了其他的新的资料。

《贤者喜宴》的法律和政府部分因引证人名，由图齐指明其最早日期在 8 世纪下半叶。考虑到它与第吾 B 版本的密切关系，这一日期对 B 版本来说是正确的，对于 A 版来说，也是正确的。无论如何，在 B 版本目录中已有佛教业介入政府组织与机构的大量迹象，因此，尽管我们认为它也包括该政府最初的情报资料，但是，B 版本更可能反映的是 9 世纪中叶吐蕃帝国组织的一种情形。

注　释

〔1〕由罗开什·钱德拉编辑，百藏丛书 9，第 4 部分(ང་)，新德里 1962 年 18 叶 B1—22 叶 B7。

〔2〕《西藏古代史的两点注释》，刊《亚洲杂志》1963 年第 327—330 页。

〔3〕《尼泊尔两次科学考察的初步报导》，罗马东方丛书 10，罗马 1956 年第 75—90 页。

〔4〕见《匈牙利东方学报》26，第 11—68 页。

〔5〕H. 于伯赫：《奈巴班智达编年史花鬘》，《西藏研究》，《藏文词典编纂学的原始资料与研究》I. 慕尼黑，1987 年第 21—22 页。

〔6〕目录第 155 页第 1 条。

〔7〕据编者的前言为 12 世纪中叶。

〔8〕《ཆོས་འབྱུང་ཆེན་མོ་བསྟན་པའི་རྒྱལ་མཚན་ལྡེའུ་ཇོ་སྲས་ཀྱིས་མཛད་པ་》，ཆོས་འཛོམས་编，

拉萨 1987 年。

〔9〕《མཁས་པ་ལྡེའུས་མཛད་པའི་རྒྱ་བོད་ཀྱི་ཆོས་འབྱུང་རྒྱས་པ་》由 ཆབ་སྤེལ་ཚེ་བརྟན་ཕུན་ཚོགས་编辑，拉萨 1987 年。

〔10〕出版的两种版本，各以单独的底本为依据，没有谈论多有错讹的异文。这一点有时也造成了还难以做出令人满意的解释的问题。

〔11〕B 版本第 252 页第 8 行。

〔12〕A 版本第 109 页，8－115 页，12 页。乌瑞的缩略号：C＝目录，L＝法律文件的摘录，N＝记事，Z＝最后的准则。

〔13〕我还不完全明白“ཟླའི་ཆབ་ནས་འདོགས་”这一措词。

〔14〕这一段译文证实下文三尚和四论的氏族曾被列举过。有关 ཞང་གསུམ་བློན་བཞི་(三尚四论)和它的不同翻译，在乌瑞文注释 3 第 20 页有讨论。

〔15〕རྒྱ་དྲུག

〔16〕在 B 版本中异文读：ཚ་

〔17〕正字(?)为：སྲིད་པ་

〔18〕该术语在字典中未见到。也许 ཐོ་＝ཐེབ་，它出现在领土划分 རུ་ཐེབ་和 རུ་ཐེབ་ཆུང་的上下文中。见：拉露(M. LaLou)“复职诉讼状”第 25 页和第 35 页。

〔19〕ཟླ་བ་ཚེས་

〔20〕该原文读 སྙིང་དང་，而不是 སྙིང་ཉེ་

〔21〕实际上只列举了 7 个。

〔22〕实际上只提及 4×3＝12 种 རྒྱལ་པོའི་ཁྲིམས

〔23〕在斯巴尼安(A. Spanien)和今枝由郎(Y. Imaeda)《大英博物馆和印度事务部国家图书馆某些手抄本藏文特藏文献选集》中编号为 I. O: 750，I. 114. 卷 2，巴黎 1979 年。又见：乌瑞：《吐蕃皇室编年史中未解读的爵位品级》，见《蒙古学与突厥学》(《亚洲民族研究所简报》第 83 号)，莫斯科，1964 年(1965 年)第 186 页。

〔24〕拉露：《古代吐蕃邦国名录》，《亚洲杂志》1965 年第 194－195 页。

〔25〕《ཉག་ཉི་དགས་པོ：关于古代西藏历史地理的一则注释》，见戈诺里(G. Gnoli)和兰肖提(L. Lanciotti)编《东方学家约瑟夫·图齐纪念文集》，罗马东方丛书 56，3，罗马，1988 年第 1503－1510 页。

〔26〕同上书第 21－22 页。

〔27〕B 版本第 252 页，第 8－276 页，第 14 页。B 版本的导论部分，除了次

要的改变和某些省略之外，几乎与A版本的导论逐字地完全相同。为了表示出这一点，在变化的部分下面划线，把省略的放入方括号之间。

〔28〕读 བརྒྱད་而不是 རྒྱ་。

〔29〕这一翻译是上文被证实了的，在A版本那里，三尚和四论(议员——译者)的氏族曾被列举过。

〔30〕རྒྱ་རྡུག་

〔31〕读 ཞང་།？

〔32〕改正为(?)སྲིད་པ。

〔33〕该术语在字典中未见到。也许 ཞི་—ཞིབ་。

〔34〕ལབ་ཟུས་。

〔35〕原文读 སྟོང་，而不是 སྟོང་རྩེ་。

〔36〕སྲིན་བུ་？

〔37〕后二者未作说明。

〔38〕读 ནང་？

〔39〕大概在这里提到 5ཁོད་དཔོན་。

〔40〕读 མདོ་？

〔41〕在这里 ཐ་མིན་是分开的。很可能在这里省略了 དཀྱིལ་。(ཐ་མིན་，即颇罗弥——译者)

〔42〕读 དཔལ་ཏགས་？

〔43〕读 ཁྲོམ་？

〔44〕有 ཁོད་的插入，参阅：乌瑞上揭文第18页第3条注释。

〔45〕改正为6

〔46〕指明这是一个牛年，松赞干布诞生在一个牛年，并且也在一个牛年去世！

〔47〕在许多情况下，概观中给出了详细目录。

〔48〕通过下面划线指明不一致。

〔49〕第155页A1。

〔50〕巴卧祖拉陈瓦既没有提及在“10单位目录双循环”前面的记事，也没有提到10ཚན་，是没有价值的。

〔51〕一些名单或名单(目录)的一部分，是作为说明或为他的说明辩护的注释来引用的。尽管如此，在某些事例中，巴卧祖拉陈瓦某一目录之引证理

由，在一个地方是不清楚的或者甚至是可疑的，例如，他在一小段文字中，用来自 B 版本附加的 སྣོན་ཁྲིམས་的不同引文来注释法规“ཁྲི་རྗེ་འབུམ་བཞེར་”。

〔52〕关于 9 世纪前半期吐蕃帝国千人部管区的注解，见《匈牙利东方学报》第 6，1982 年 第 545—548 页。

〔53〕每个翼 ཡུལ་དཔོན་ཚན་的 16 个名称类似地名，它们之中有极少数可以验明确定。

〔54〕载于《费希特施里福特·L·毕达克：印度·中国·西藏》一书，卢西亚诺·毕达克研究，东方研究丛书第 9 种，P. 达费耐（Daffina）编辑，罗马 1990 年第 419—433 页。我非常感谢 G. 乌瑞允许使用他的、当时仍在印刷所的论文。

《西藏度亡经》的心理学阐释

[奥地利] 荣格[1] 著　谢继胜 译

在进行这项心理学阐释之前，我愿意先就这部经典本身说几句话。《西藏度亡经》或者称为《中阴得度》是一部关于死亡和濒死指导的书。像《埃及度亡经》一样，《西藏度亡经》也意味着它是对死亡之人在其中阴阶段的指导，这一阶段被象征性地描述为在死亡和再生之间的四十九天中间阶段。《西藏度亡经》分为三个部分。第一部分叫做"临终中阴"描述临终时的心理变化。第二部分叫做"实相终阴"涉及死后即刻伴随产生的梦境和被作业的幻相。第三部分叫做"受生中阴"涉及到再生本性和前世业果的突然再现。这一时期以心识明晰透亮为特征，因而在死亡的实际过程中被赋予了获得解脱的最大可能性。此后不久，开始了如此的"幻象"：明亮的光线逐渐衰微并且变得斑驳陆离，眼前景象也越来越恐怖，由此最终导入再生。这依次而来的过程表明，当这一幻象越来越接近身体的再生时，意识也远离了解脱的真谛。中阴导引的目的是在误见和迷茫相继迭来每一个阶段、在曾经呈现的解脱可能性之上控制死者意识的关注之点，向他解释幻象的本质。度亡经经文是由喇嘛在葬仪现场诵读的。我不认为我能够表达对《西藏度亡经》已故的两位前译者噶孜达瓦桑珠和伊文思·温兹博士的真诚感谢，我只是试图借用心理学的阐释，使包含在这册经文中引人入胜的观念世界

和一些难题对西方人来说更加易于理解。我确认那些以此开放的眼光读过此书的人,那些没有偏见听任此书施影响与之的人,读此书都会大有收益。

此书由编者伊文思·温兹博士贴切地命名为《西藏度亡经》,在它 1927 年首次出版之时,在讲英语的国家引起了很大轰动。它不尽属于精于大乘佛教的专家们感兴趣的作品种类,由于此度亡经深厚的仁爱慈悲和对人类心理秘密的较深入的洞察,对那些正在追求拓宽其生活知识的俗人来说,也有特别的吸引力。自从此书出版后的许多年间,我一直把它带在身上。我的许多灵感和创见,以及不少主要的论点都归功于它。与总是催促人们多说或少说的《埃及度亡经》不同,《西藏度亡经》给我们提供了一个针对人类而并非神灵和原始野蛮人宣讲的,可以理解的哲学观。它的哲学包容了佛教心理学批抨主义的精华;而且就此而伦,可以确切地说它有着不可比拟的优势。不仅忿怒相神灵,就是平和善相神灵也能被观想为人类心理的 Sangsaric 凸现,对有悟性的欧洲人来说,这是一个非常显而易见的观点,因为它使人想起他们自己平庸的单纯。虽然欧洲人能够容易的将这些神灵解释为心理之凸现,但他却不能在同时将这些神灵揣想为真实存在。《西藏度亡经》可以做到这一点,因为《西藏度亡经》在它最基本的超自然前提方面有着处于不利地位的、没有顿悟的欧洲人不同的顿悟。《西藏度亡经》不断呈现的,不可言传的假设具有任何形而上学主张自相矛盾的特征,它也是不同意识水准的定量区分和以这些区分为条件的形而上学真实性的概念。这部极不寻常的书的背景不是很吝啬的欧洲人的"此或彼",而是绝对确定的"此和彼"。这一表达显然与西方的哲学家相抵触,因为西方的爱是明确的,不含糊的;结果是一位哲学家执著于肯定"上帝存在",而在同时,另一位哲学家义无反顾地倾向肯定"上帝不存在"。这些互怀敌意的兄弟有如下的认识:

"承认你自己误入佛境的智慧之空性,同时,知道你自己意识

的智慧之空性，你才能处于佛之神识境界。”

如此的主张恐怕不为我们的西方哲学家所接受，也不为我们的神学所欢迎。《西藏度亡经》以它的观点使之居于最高的心理学等级；然而伴随我们的哲学和神学仍然处于中世纪的前心理学阶段，在这个阶段听到如此的主张，听到对此主张的解释、辩解、批评和争论，与此同时，公布这些主张的权威们被流行的答辩形式置于辩论的范围之外。然而，形而上学的主张是“灵魂的叙述”，因而也是心理上的问题。对西方人的意识来说，对“合理”解释的盲目推崇，将补偿他们明显的不满情绪。这种显而易见的真实似乎都是特别的浅显，或者说它被看作是一种不被认可的形而上学“真实”之否定。无论任何时候，西方人听到“心理的”这个词，对他来说似乎总是像“只是心理的”。对西方人来说，“灵魂”是一些可怜的、小的、不值得的、个人的、主观的和很多不相关的东西。因此，他宁愿用“意识”替代“灵魂”，然而，他同时又愿意声称事实上是非常主观的一种陈述确实是由“意识”构成的，自然是由“普遍的意识”，在关键时刻上是由“绝对的”(Absolute)意识组成的。这种相当可笑的前提条件可能是对这种灵魂令人懊悔的渺小进行的一种补偿。它几乎就像是安纳托乐法国人在他的企鹅岛(Penguin Island)上讲出了一个对整个西方世界都无效的事实：凯瑟琳·亚历山大罗(Catherine D'alexandrie)给上帝提出了如此的忠告“Donnezleur une ame,mais une petite!”(给他们一个灵魂，但只给一个小的！”)

正是这样一个灵魂，借助其内在的神的创造力作出了形而上学的断言；它构架了在形而上学统一体之间的本质差别。它不仅是所有形而上学真实的条件，也是那种真实本身。[2]

具有这种伟大心理学真谛的《西藏度亡经》之门打开了。这本书不是一本丧葬仪礼的介绍，而是一整套有关死亡的说明，一位经历中阴阶段诸相，即死后至再生之间持续四十九天变幻现象的向导。如果我们无视上述灵魂暂存性的瞬间——东方人将此作为自

我形迹真实而接受——作为《西藏度亡经》的读者，我们应该毫无困难的将自身置于死者的位置上，集中考虑开头部分提到的教义，这在以上的引文中已经列出了梗概。在这一点上，下面所讲的这些话不是傲慢专横的，而是以一种殷勤谦和的方式徐徐道出：

> 尊贵的某某（称呼其名），你正在体验实相明光的光辉。你应加以体认。尊贵的某某，你现前的智性，无色无相，本来空寂，即是真空实相，普贤法界体性。
>
> 你自己的这个智性，就是净识的本身，就是普贤王佛。而所谓本空，并非空无之空，而是无有障碍，光明焕发，随缘赴感，喜乐充满的智性本身。

上述境界的实现就是顿悟的法身（Dharma－Kaya）阶段；或者用我们自己的语言应当表述为，所有形而上学主张的产生基础都是意识（Consciousness），如同灵魂不可见的、无形的显现。“空性”是一种超验于任何主张和任何预言的状态。其辨识力显现之完满潜藏于灵魂。

度亡经文继续讲道：

> 你自己的这个光明晃耀、其性本空、与光明大身不可分离的净识，既没有生，也没有死，即是无量光阿弥陀佛。

灵魂（或如这里所指的人本身的净识）的确不那么渺小而是闪光的神灵本身。西方人发现，这种陈述如果不是完全的亵渎神灵也是非常危险的，或者说不假思索的加以接受必将遭受神学诡辩术的膨胀所带来的恶果。对这些东西我们无论用什么方式总有一个错误的认识。但是，假如我们能够更好的把握自己，改正我们总是想用一些东西来做点什么并将之赋予实际用途的主要错误，我们

或许能够成功的从这些教义中学到重要的东西，至少我们可以欣赏《西藏度亡经》的伟大之处，它赐予死者无上和崇高的真谛，在此之中就是神灵也是我们自己灵魂的光芒和反映。因为太阳也是那些觉得他的神灵被劫持的基督教徒的神灵，但太阳并不因此遮蔽朝向东方的阳光；与此相反，基督教的灵魂是神的光芒，神也是灵魂。东方人能够支持这种似是而非的理论强过赞同，此为不走运的安格鲁斯·萨利修斯(Angelus Sileius)的理论。然而，即使在今天，安格鲁斯·萨利修斯在心理学领域也远远走在他所处时代的前沿。

《西藏度亡经》最合乎于情理的地方是向死者讲清了灵魂的第一重要性，因为这是一件人生在世时不能给我们讲明白的事。我们被那些纷扰、争斗、烦恼、压抑的事情所束缚，以至于在这些“已给予的”事情中间绝不可能得到一个机会，用已有的东西大发感叹。正是来自“受物”世界的死者解脱了他们自己；度亡经的目的就是帮助他们走向如此的解脱。如果置于死者的位置，我们不能从中得到些许的回报，因为我们从非常重要的第一段已经知道所有“受物”的“赐予者”与我们同在。这是一个真谛，尽管对我们来说，了解它是非常必要的，确实紧急，但在面临所有证据、最重大之事等同最微小之事时，此真谛亦不为人所知。的确，如此的知识只对那些旨在彻悟生存目的的沉思者合适，对那些依据气质性情，因而信仰如同曼达派(Mandaeans)[3]自称为“生命之灵知”(Manda D'Hajie)的救主的诺斯替派(Gnostics)[4]的人来说也是合适的。也许这还不足以允许我们之中的许多人把这个世界看作是“受物”。在我们用灵魂的内在本性把世界看作是“受物”之前，呼吁作出更大牺牲观点的根本性改变是必需的。弄清我们身边发生的所有事情而不是观察我如何使之发生，这样是非常的直接，非常的戏剧化，给以深刻印象，因而也更能说服人。的确，人类的动物本能使得他坚持把自己看作是他周围环境的创造者。这也就是此种企图为

什么总是作为秘密教派的入门仪式内容的原因。这种仪式在象征这种根本性改变的全部特征之比喻性死亡中，被认为是最高的法则。另外，从实际的观点来看，《西藏度亡经》中列出的指导用来唤醒死者初始的体验和上师(Guru)的教诲，因为这份指导在本质上说对死者进入中阴之身是毫无意义的，正如生的开始就是“来世”的准备。至少在从埃及秘密仪式到伊流欣奴秘密仪式(Eleusinian Mysteries)[5]时期古代文明的神秘仪式中都是如此情形。然而，在生者的入会仪式中，这种“来世”并非死亡之外的另一个世界，而是人的意识之企图、观点的根本性改变或逆转，是一种心理学的“来世”或“外空”，换用基督教的术语说是从罪衍和浊世的束缚中获得一种“再生”。这种再生是从初期的黑暗和愚昧状态中分离和解脱，并由此引向光明和自由的境地，走向在一切“受物”之上的自在和超然的存在。

至此，正如伊文思·温兹博士感觉到的《西藏度亡经》是一种入会仪礼的程序，它的目的是将诞生时丢失的灵魂归还于神灵。东方宗教文学的一个特征就是教义总是由最重要的和最高原理的情节展开。对我们来说，这一做法将会延续，就像在阿普雷犹作品中(Apuleius)[6]见到的例子。在阿普雷犹那里路悉乌斯(Lucius)只是在最后才被尊奉为赫利俄斯(Helios)。因此，在《西藏度亡经》中，入会仪式是以在子宫中再生作为结束的一系列不断减弱的高潮。这种至今仍然生存并在西藏被施行的仅有的“入会进程”是医生为了医疗目的使用的无意识的分析方法。这种进入意识深层的渗透在苏格拉底是一种解释新观点的方式，是一种仍然原始的，阈下的，还有待出现的心理内容的涌现。本来，这种治疗方法采用了弗洛依德心理分析的形式，主要涉及性幻想。这是一种与中阴最后和最低级的阶段，叫作“受生中阴”的阶段相对应的境界。在此阶段不能从“临终中阴”和“实相中阴”中得益的死者，开始陷入性幻想，成为猎物，被交合夫妇的显现所吸引。实际上，他已被子宫捕获，又

一次托生到了尘世之间。在此期间，正如人们所期望的，奥狄浦斯情结(Oedipus Complex)开始起作用。如果他的业力决定他托生为男子，那么他将爱上他将来的母亲并且认为他的父亲是可憎的，令人厌恶的。相反，未来的女儿也会被她将来的父亲深深吸引，并且和她的母亲来争夺。当他们的无意识在分析下逐渐明朗时，欧洲人通过了这种特殊的弗洛依德王国，但他们却走向了相反的方向。通过婴儿期性幻想的世界返回到子宫的旅程。在心理分析领域甚至有人认为完美的外部损伤是出生体验本身，此外，心理分析学家甚至宣称要深入调查由子宫内出生的记忆。遗憾的是，这里所给的西方人解释有其局限。我之所以说"遗憾"是因为有人竟然希望弗洛依德的心理分析能够恰当地、更深一步地从事这些所谓的子宫内体验研究；假如我们在这项大胆的工作中得以成功，那么，这将确实脱离受生中阴，从后方渗透到实相中阴的下层范围。的确，用我们现有的生物学理论之设备，如此的冒险行动不可能获得很大的成功；这将需要一个完全不同类型的，基于目前的科学假设之上的哲学准备。但是，如果有可能至少发现一些子宫内体验的痕迹，那么，始终如一地回溯这一旅程，那将无疑地导向进入子宫之前存在状态的假设条件，一个确实的中阴之身。与事实一样，这些心理分析家决没有完全地超越由推测所得的子宫内体验的结果，就是著名的"出生损伤"(Birth Trauma)也只不过是一种明显的不言而喻的事实，以至于用它不能解释任何问题。此外，由于它的结果总是悲观宿命的，它可以用来假设生命是预后不良的一种疾病。

从所有本质方面来说，弗洛依德的心理分析理论绝没有跳出"受生中阴"体验的范围。也就是说，这种理论不能使它自身从性幻想和类似的，不相容的，引起焦虑和其他情感状态的趋向中解脱出来。但无论怎么说，正如我们下边讲到的，弗洛依德的理论是由西方人提出的，第一次从动物本性的范畴去探讨与西藏密教受生中阴相对应的精神或灵魂领域。一种情有可原的、对形而上学的恐惧

阻止了弗洛依德深入这种“玄秘”的深处。作为对这一点的补充，假如我们要接受“受生中阴”的心理，这种受生状态是以业力的飓风为其特征的，飓风将死者旋来卷去直至“子宫之门”。换句话说，受生状态允许灵魂不再返回至动物本能范畴和肉体的再生，因为它用一种密集强烈的下降趋向封上了朝向实相中阴状态之门。那就是说，以纯粹的生物条件进入无意识状态的任何人都会束缚在这种本能的范畴而不能超越其上，因为他会被一次次的拖回肉身的存在之中。因此，对弗洛依德理论来说，除了这种无意识的、实际的否定价值之外，要取得任何的收效都是不可能的，这只是一个“仅是”。与此同时，我们应该承认，心理学的这种观点是典型的西方式的，只不过它比其他大胆表述此观点的人表述得更加气派、更加直接也更加无情，虽然从本质上说，他们的想法并无二致。至于意识在这种联系中意味着什么，我们只能抱有如此的希望：希望它会是令人信服的。但是，如同马克斯·舒勒(Max Scheler)甚是懊悔的指明的那样，这种意识的力量，可以毫不夸张的说是值得怀疑的。

那么，我认为我们能够把它作为事实来描述，即利用心理分析手段的帮助。西方的合乎理性的意识已经向前跃进至可以称之为受生中阴神经病学的境地，根据一个未加评论的假设条件：心理学的任何事情都是主观的、个人的，这种合理性的意识还会被带进一个无法避免的僵化之中。即便如此，这种进步也是一种很大的收获，因为这使我们在我们的意识生活之后多前进了一步。这种知识也给了我们一个应该如何阅读《西藏度亡经》的提示，即逆向的阅读。假如借助我们西方科学的帮助，在某些内容上我们能够很好地理解“受生中阴”的心理学特征，那么我们下一个目标就是看我们是否能就“实相中阴”阶段做一些阐释。

实相中阴阶段是业力幻觉之一，也就是说，这些幻觉是源自前世的灵魂(心理、精神)残存。根据东方人的观点，业力指一种基于转世假设条件之上的传统的灵魂理论，这种假设条件最后所凭借

的是灵魂超级暂存性的一种假设。无论是我们的科学知识或者是我们的理论都不能与这种观点保持同步,会有很多的“如果”和“但是”。总而言之,令人绝望的是,我们对死后个体灵魂持续存在的可能性知道得非常之少,以至于我们甚至不能觉察任何人在这一方面能够证明什么。此外,仅在认识论领域我们所知较多,但这种证据恰如上帝的证据一样,是不可作为凭据的。因此,只有在我们将业力理解为在非常广泛的意识感官世界里的“精神遗存”之时,我们才可能小心翼翼地接受业力的观点。也就是说,精神遗存的确存在,有一个诸如疾病、品性、天赋等等事先的安排的心理灵魂特征的遗传。假如自然科学将之归结为显现物质方面的东西(细胞原子结构等等),这就歪曲了这些复杂事实的精神(心理)特征。它们主要是从精神心理方面表述自身的生命本质现象,正如同有一些在物质(肉体)基础之上,主要从生理上表现自身的其它一些遗传特征。在这些遗传的精神(心理)因素中有一个特殊的阶层,它既不局限于家族也不局限于种族。这一阶层是意识普通的安排,可以将之理解为柏拉图模式的相似格式,与意识构架的内容相一致。人们可以将这些模式描述为与逻辑范畴相似的类型,因为这种逻辑范畴总是处处被用做原因的基本假设条件。除非在我们的“格式”的情形之下,否则我们不能论述这些原因类型,而且也不能论及“想象”的类型。由于想象的内容实质上总是可见的,它们的形式从一开始就必须具有图像和深一步的、“典型的”图像特征,这也就是我为什么遵从奥古斯汀(St. Augustine)称之为“原始类型”的原因。比较宗教学和比较神话学丰富了原始类型的矿藏,在梦境心理学和精神学方面就是如此。在这些图像和用作表述的观点之间引人注目的相同之处经常给予最疯狂的移情理论以很高的评价,尽管如此,很自然在思考不同时间和任何地点的人类心理时,引人注目的相似性仍有不少的差距。事实上,原始类型引人注目的形式是在任何时间和任何地点自发的产生的,没有任何可以觉察的、直接转移的

痕迹。精神(灵魂)最初的结构组成比起那些可见的物品没有一点令人称奇的一致性。也就是说，这种原始类型是先于理性精神的感官，它们永远是最初没有特定内容的遗传形式和观念。当个人的体验准确的采用这些形式时，其特定内容才出现在个人的生活过程中。假如这种原始类型不是以一致的形式存在于任何地方，那如何解释《西藏度亡经》几乎处处假设的事实：即死者不知道他们已经死去，而且这种假设在欧洲和美洲单调沉闷、不甚成熟的精灵论文学中也经常碰到。虽然我们在威登伯格(Swedenborg)那里也找到了同样的假说，但他的作品的内容几乎不能为了每个小镇"通灵巫师"掌握的那点材料而得以充分的传播。威登伯格和《西藏度亡经》之间的联系完全是不可思议的。这是一种原始的、平常的观念，死者能够单纯延续他们世间的生命但并不知道他们是脱离肉身的精灵——一种原始类型的观念——当人看见鬼怪的时候，此种意念就会涌现使之可以看到精灵的显形。世界各地的精灵都有其共同的特征，这一点很重要。虽然我并不希望使之成为自已的理论，但我们会很自然的意识到不变的精灵假说。我必然满足于一种无所不在的，但互不相同的精神结构的学说，这种精神结构是得以继承的，它对于所有的体验都给予一个确定的形式和指导。因此，正如身体的器官不仅仅是毫无关联的，消极被动的摆设而是积极生动的，有功用的，能保持本身特性的复合体(情结)，像精神器官一样，原始模型也是有生气的，在一个非凡的程度决定心理生活的本能情结。这也就是我为什么将此类情结称为无意识的"主因"的缘故。由这些普通的生动形式组成无意识精神的层次，我将之命名为"集体无意识"。

据我所知，没有胎儿期或入子宫前个人记忆的遗传，但毫无疑问，有一个遗传的原始格式，但缺乏具体内容，因为从一开始这些模式就没有包含个人的体验。当个人体验反馈至可见时，它们只能涌现于意识之中。正如我们已经看到的，受生心理存在于求生和求

再生之中（“受生中阴乃求投胎之中阴”）。因此，在这样一个阶段就预先包含了一个主观转变的心理真实，除非这个人拒绝再次返回人世间。根据《西藏度亡经》的教义，在中阴的每一个阶段，以超越四面须弥山之法达到法身境界对中阴之人来说都是可能的，法身可阻止他放纵自己的意愿去追逐“晦暗之光”。如同我们所理解的，这等于是说死者必须义无返顾的抗拒情理的支配，放弃由情理认为神圣不可侵犯的自我之上。在实践中这意味着用全部的遗传条件对精神客观力量的完全妥协；也是一种等同于“受身中阴”中死亡判断的象征性死亡。这也表明，所有有意识的、合理的、合乎道德规范的生命行为的终结和对《西藏度亡经》称作“业力幻相”的东西的自愿放弃。业力幻相孳生于十分不合理的色界信仰，它既不等同也不源于我们合理的判断，处于无人涉及的想象结果之外。这是一个绝对的梦境或者“迷幻”，每一个明眼人都会立即注意到我们反驳这一点，的确，还没有人能够马上看明白这种“迷幻”和精神病患者的幻觉效应之间的区别究竟是什么。经常是只有一点“Adaissement du niveaumental”（法语：精神水准的降低）被用来揭开幻觉世界的疑团。这一瞬间的恐惧和黑暗与“受生中阴”的开始部分描述的体验是相同的。但“实相中阴”的内容也显示在原始类型中，即忿怒相首次呈现的业力图像。实相中阴阶段等于是一种有意为之的诱导精神错乱。

人们经常听到和读到有关瑜伽术的危险，特别是恶名在外的Kundalini Yoga。有意诱导的精神错乱阶段在一些个别不稳定的人身上或许容易导致真正的精神错乱，这是一个绝对需要加以避免的危险。这些东西真正是危险的，它不应该受到我们典型的西方方式的干扰，而只是受命运的摆布，这种命运触及人类生存的深处根基，能够宣泄没有任何健全人能够想见的痛苦的洪水。这些与“实相中阴”的地狱磨难相比照的痛苦，在经文中被这样描述着：

如此，阎罗法王就（命凶狠的狱卒）用绳子套住你的脖子，砍下你的脑袋，掏出你的心脏，拉出你的肠胃，舐你的脑髓，饮你的血液，吃你的肌肉，啃你的骨头，而你却求死不得；你的身体就是被剁碎了，不一会儿就活转过来，但如此反复砍杀，将会造成剧烈的疼痛和磨难

这些磨难贴切地描述了此类危险的真实本质：是在死亡后阶段由灵魂自身的可见外壳所构成的一种"神秘莫测"的整个中阴本体的分裂。这种分裂或肢解在心理学上的相似物是心理（或灵魂）的游离。它的妨害身心的形式就是精神分裂症。所有精神疾病中最常见的形式从本质上说存在于一种能抵消意识引起的障碍，即所谓的"精神水准的降低"之中，从而给予这种无意识的"主因"的运作以无限的空间。

那么，从"受生中阴"到"实相中阴"的转变是这种意识的目的和意图一种危险的逆转。这是自我稳定性的牺牲，是对那些极可能是幻相形式之无序躁动的极端不确定的缴械投降。当弗洛伊德创造出自我是"焦虑的真正所在"的术语时，就对非常真实和深奥的直觉吐露了心声。自我牺牲的恐惧深深地潜伏在每一个自我之中，这种恐惧经常只是一种以全力突然迸发的无意识力量不安定的被控制的要求。没有一个争取个性特征的人能够免除这一危险阶段，因为所恐惧的东西也属于自我的全部—由非凡的努力解脱初始的自我而来、亚人类或超人类的精神"主因"，然而，由于或多或少的幻觉自由的缘故这仅仅是一部分。虽然这种解脱确实也是一种非常必要和非常具有英雄气概的使命，但是它却代表了一个一无所有的结局：它只不过是"主观"的创造为了找到付诸实施的方法，他仍然将面对一个"客观"。乍看起来，这将会显现为一个世间，但它仅是为了那个特定的目的而凸现增强的世间。我们在这里寻找并找到了我们的困难，我们在这里寻找并找到了我们亲近和珍贵的

东西；令人宽慰的是我们已知所有的善和恶，都是在那里以可视的形态被发现的，那里的善恶形态可能被征服，可能受到惩处，也可能被毁灭或者招人青睐。但它本身的特性不允许这种清净天国状态持续下去。有一些，或者说总是有这么一些人，他们不能够提供帮助，但他们明白此世间及其体验具有象征的本性，明白世间和体验确实反映了以他自己变幻主观真实的方式隐藏在主观自身后面的某些东西。根据喇嘛教的教义，"实相中阴"被称作"体验真实的中阴"之缘故。

作为相应的中阴教授的最后一个阶段，"实相中阴"阶段的真实体验的思维的真实。此时，以真实显现的"思维模式"，以真实形体赋现的幻想由业力唤醒由无意识"主因"演现的恐怖梦魇都开始了。(如果我们往下读经文的话)第一个出现的是阎罗；跟随他的有二十八鬼卒和邪恶女神。另有五十八位吸血女鬼。

尽管他们有邪恶的一面，这种邪恶面是以令人恐惧的标志和极可憎的东西相混淆形成的无序与混浊而出现，但一些确定的次序总是能够分辨的。我们发现神或女神的伴属是根据四大方来安排的，并根据其典型的神秘颜色来区分的。下面是与智慧的四个方面相关，纵向排列的四种颜色。

1. 白色：水晶般智慧的光路；
2. 黄色：均衡中庸智慧的光路；
3. 红色：分辨智慧的光路；
4. 绿色：全能智慧的光路。

在顿悟的高级阶段，死者知道所有的思维模式都是由他自身发散出来的，它前面出现的四种智慧光路都是他自身心识能力的外散。这将我们直接带到了喇嘛教坛城的心理学中，这一点我已经在带给已故里查德·韦尔海姆的书《金花的秘密》(The Secret of

the Gold Flower)中做了论述。

对“实相中阴”的范围继续回溯，我们最终就会到达四大如来的光晕之中：绿色的不空成就如来，红色的阿弥陀如来、黄色的宝生如来和白色的金刚萨埵。回溯的终点是法身耀眼的蓝色光芒，它是从大日如来心中之坛城中央发散而来。

由于这最后的景象，业力幻相终止了；意识断绝了和所有形式的联系，断绝了对客体的所有依附，返回至法身没有时限的初期的阶段。这样谈到后面，就达到了死亡瞬间出现的中阴状态。我想这些很少的提示将会给那些有心的读者提供有关《西藏度亡经》心理学的一些认识。与基督教末世学的景象完全不同，《西藏度亡经》描述的是为投胎降生而预备的灵魂入门仪式的一种方式。对我们来说，欧洲人那种倾注全力心智和理性的世俗关照，颠倒《西藏度亡经》的次序，把此经看成是东方人入门仪式体验的一个解释都是合理的作法，是相当的随意。无论如何，像我已经论述的那样，事件次序在它还处于一个“初始阶段”时，这也就是说，在这些事件次序得以剖析的时候，将为欧洲无意识现象学提供一个严密贴切的参照物。在分析过程中出现的无意识的转移使得它成为宗教入门仪式的自然相似物，然而，这种相似在主要形式上与自然过程还是截然不同的，在自然过程中，他们可以预先防止演化的自然过程，以传统限定经过深思熟虑选择的一组象征物来替换自发生成的象征物。在佛教和密教的瑜伽禅定中，我们可以看到这一点。

章节次序的颠倒无论如何与《西藏度亡经》的最初旨意相吻合，当然我在这里的建议可以作为理解此书的参考。虽然我们不能把它作为心理学的用途，但其从属的意旨或许被喇嘛教习俗所认可。这部独特的经文的真正目的在于这样一种企图，这种企图对20世纪受过教育的欧洲人来说肯定是相当的陌生，但它可以解脱向中阴之境的死者。天主教大教堂是白人世界为失散的灵魂准备各种物品的唯一的地方。在带有世俗积极乐观主义新教徒营地内

部，我们只是发现了几个中等规模的“救援中心”，其主要任务是让死者知道他们已经死去了。但是，一般来说，除了一些不为广大的民众和普通的科学家所能轻易得到的秘密写本，我们西方是一无所有，在任何方面都无法与《西藏度亡经》相比。根据传统，这部度亡经似乎也是包括在“秘籍”之内，正如伊文思·温兹博士在他的导言中说明那样。就这点而论，在极富魔力的“灵魂的治疗”方面，本书构成了一个特殊的章节，其影响波及死亡之外。死亡的仪式从理性上说建立在灵魂超级暂存性的信仰之上，但是它不合理性的基础是要将之建立在生者要为死者做点什么的心理需求之上。这是一种基本的需求，即使是最“顿悟”的人在面对亲属和朋友的死亡时也有这种需求。这就是无论是顿悟或者是不顿悟，我们仍然有各种针对死者的仪式的原因。如果列宁（躯体）被药料涂抹防腐，像埃及法老一样置于一个豪华的地宫放好，我们或许确信这不是因为他的追随者相信他的尸身能复活。然而，除了在天主教大教堂为死者灵魂所做的弥撒以外，我们为死者所做的一切都是初步的，低层次的，这并不是我们不能够说服我们自己相信灵魂的不灭，而是因为我们将上面提到的心理需求合理的化为乌有。我们表现得犹如我们没有那种需求，而且因为我们不相信死后的生命，所以我们宁愿为此什么也不做。思想简单的人们遵从他们自己的情感，就像在意大利，人们建立了他们自己极为华丽的丧葬纪念碑。在此之上为灵魂举行的天主教弥撒是具有相当水平的，因为它们真切地表达了对死者精神的关照。而不仅仅是慰籍生者悲哀的情感。但是，代表死者精神（灵魂）活动的最高级应用确实可以在《西藏度亡经》的导引中找到。它们是如此的详细入微，完全适应死者情形的明显变化，以致于每一个细心的读者肯定会询问自己，这些智慧的老喇嘛究竟是不是把握住了四维空间的灵光，扯掉了罩在人类最大生命秘密之上的面纱。

假如这种事实真相注定是令人失望的，但人们几乎是受了诱

导般的至少承认中阴生命景象大多数的真实性。无论如何，如果没有其他的作品，这就是一件寻找死后境界的一件令人想象不到的原始之作。在这部经文中，我们的宗教想象已经形成了眩目的观念。它被斑斓的色彩描绘成具有累进退化特征的一种令人恐惧的梦境，超级的景象不是出现在中阴阶段的结束，而恰恰出现在中阴阶段的开始，死亡的瞬间；以后发生的事情是一种不断涌现的幻觉和晦暗，直至投胎再生。在生命结束的那一刻精神达到了它的顶点。因此，人的生命是它可能获得的最高层次圆满的一种工具或车骑；它仅仅产生业力使得死者有可能不眷恋任何外在物而一心遵从空性之永恒的光芒，如此，它就靠在再生之轮的车毂上，从所有初始和颓败的幻象之中解脱。中阴之中的生命，有永久的报偿或惩罚，它仅仅是投入一个新的生命，这个生命将带着这位个体的人更近一些地朝向他最终的目标。但这个末世学的目的是他自己作为坐世业力和向往最终和最高级的业果而进入再生。这种观点不仅是崇高的，而且也是人道的，具有英雄气概的。

中阴之道退化的特征可由西方的精灵文学加以证实，这些精灵文学一再给人一种病态的印象：与"精灵世界"交流的绝对空灵与陈腐。科学的观念对这些报告并不难于解释，可以认为是"灵媒"或参与降神会的人们无意识的发散，甚至可以将这种解释延伸至描述《西藏度亡经》中给出的"来世"。整个的《西藏度亡经》都是这种意识的原始模式内容的产物，这是一个不容否认的事实。在这些东西的后面并不存在有形或形而上学的真实，只不过"仅仅是"精神事实的真实，存在精神体验的资料——在这一点上我们西方的理论是正确的。现在，一件东西是否被主观的或客观的"给予"，事实维持它原来的样子。《西藏度亡经》说得没有这么多，因为它的五方佛本身就不比精神（灵魂）资料更多。假如这一点在他自己的精神本体和所有体验资料给予的东西合为一体或完全相同的生命过程中始终没有清晰，这正是死者应该承认的事实。神灵和精神的

世界的确是"只是"，而集体无意识在我胸臆之中。把这句话换个角度可以理解为：集体无意识是在我之外的神灵和精神的世界，不需要聪明的走钢丝者，但需要人整整的一生，甚至是不断增长完成的众多的人生。请注意我没有说"不断增长的圆满的"，因为那些"圆满"的人们在一起有了另一项发现。

《西藏度亡经》由一本"合上的"书开始，所以无论在它上面做什么样的阐释，它仍然是合着的。因为它是一本只对心灵的理解打开的书，而且这是一种无人能够忍受的容受力，只有通过特定的体验，才能掌握这种力量。对所有的企图和目的说来，有这样一本"无用的"书存在确实很好。这表明，对这些"奇怪的民族"来说，他们不再重视现代文明的功用、目的和意义。

注　释

〔1〕荣格博士最有成就的大弟子之一，在加利弗尼亚洛杉矶的心理分析学家戈尔斯博士(Dr. Jameskirsh)，曾在慕尼黑与荣格博士讨论这份心理学阐释并附上了英语译文。编者(指《西藏度亡经》一书的编者)十分感激下面一段写给东方读者的重要的书前忠告。

这本书最初是针对西方读者的，并试图以西方的术语来描述重要的东方体验和观念。荣格博士试图找出用他的心理学阐释来承担深入浅出的说明疑难之处的方法。因此，在这样做的时候他使用的术语对西方人的思想来说是十分熟悉的但与东方人的观念大相径庭，这一定很难避免。

一个引起歧义的术语是"灵魂"。根据佛教的信仰，"灵魂"无常，是一个幻相，因而也无真实的存在。这份心理学阐释的德文原文中使用的德语词"seele"尽管可以对译，但却不同于英语的"soul"。Seel 是一个日耳曼传统认可并由德国著名神学家如爱克哈特(Eckhart)和大诗人歌德(Goethe)使用的古词，代表以阴性一面为象征的无限的真实。荣格在这里诗化的用它来指"psyche"("灵魂"或"精神")作为"集合精神"。在心理学术语中它被表述为"集体无意识"，为万物之源。它是一切事物，甚至是"法业"的孕育之处；也就

是"法业"本身。

据此，我们要求东方的读者先暂时放下他们对"灵魂"的理解，转而接受荣格博士对此词的用法，以便能够以一种开放的心态跟随他进入他所极力构架的从东方之岸到西方之滨的深处，走上他所讲的前往大解脱境界的另一条道路。

〔2〕这段将上面提到的阐释之重要性讲的很明白，涉及到"灵魂"一词含义英语解释与德文原文 seele 含义的区别，在这一点上读者可以重读阐释而从中收益。

〔3〕有时被称作约翰派基督徒。但该派本身并不承认此名称。一二世纪流行于约旦河东岸的一个教派。据说原为施洗约翰的门徒。今在伊拉克巴格达以南仍有少数存留。该派只奉施洗约翰为真先知。教义近于基督教、摩尼教和古代巴比伦宗教的综合体。保持洗礼仪式。认为人的灵魂将从肉体的束缚中解脱出来。认为求赎者是一位类似基督的曼达，即人格化的生命知识。

〔4〕诺斯替派是罗马帝国时期的一个秘传宗教。产生略早于基督教，公元初年开始为人们注意。认为物质世界不是至高神所创，而是低于他的一位造物主"巨匠造物主"所造。至高神的本质是"心灵"、"生命"、和"光"。与物质世界"phusis"相平有一个真实存在的精神世界。它由至高神的无数流出体"aeon"所充满，此一"充满"，称为"plerona"。众 aeon 中有一最大 aeon 称"范型人"。世人的灵魂都是从此而来，肉体则从 phusis 而来。前者处于后者之中就不得解脱，只有彻悟及此，把握 gnosis(真知)，才能得救，对于肉体，应该禁欲清修。诺斯替派的产生和发展受到希腊一罗马其他一些秘传宗教和文学的影响，并由此而吸取了伊朗的二元论、印度的灵魂转生观念等。基督派产生后，该教的有些派别吸收了某些基督教观念而形成"基督派诺斯替派"，二三世纪盛极一时。

〔5〕伊流欣奴秘仪为希腊秘传宗教伊流欣奴派的一种秘密仪式。约在 7 世纪出现在雅典附近的伊流欣奴。相传，农业女神得墨忒耳的女儿伯耳赛福涅，被冥王哈得斯在宙斯纵容下掠至"阴间"为冥后。得墨忒耳寻遍天地不得，怒而降灾大地，使五谷不收。宙斯无奈，只得同意伯耳赛福涅每年部分时间回到大地，与得墨忒耳团聚。又传，得墨忒耳寻找女儿时，路经伊流欣奴，得到该地人民的礼遇。她为了报答，授以农业技艺，并令每年举行秘仪。参加者每年于伯耳赛福涅回阳世期间，前往伊流欣奴得墨忒耳神庙举行祭祀，祈求丰收

及来世幸福；并举行演剧、宴会等活动。崇拜仪式和演剧等活动皆秘密举行，非该派人不得参加。参加者需要过严格的考察和接受仪式。

〔6〕柏拉图主义哲学家，对当时一些秘传宗教和入会仪礼有所熟悉，对埃及伊希斯女神的崇拜仪式尤感兴趣。著有散文故事《金驴》。故事主要叙述一青年男子路悉乌斯被魔法变为驴；路悉乌斯经伊希斯的帮助而恢复人形的奇遇，遂辗转参加了崇拜伊希斯等女神的一些秘传宗教组织。并且描述了这些组织的秘仪和活动方式。

藏传佛教艺术的美学特征、历史编年与风格类型

[美国]玛丽琳·M·莱因 著　姜静怡 译

西藏艺术是第一流的,最重要的是佛教艺术。假如充分理解了它的宗教寓意和高水准的艺术特质,人们就可以更好地认识并欣赏西藏艺术。宗教内容已在《西藏的佛教与艺术》中作了解说。有关西藏艺术的独特美学特征与贯串其历史的不同风格类型等艺术方面的内容将在本文中加以阐释[①]。这篇文章将为读者体验西藏艺术精致而深奥的内容作好准备。实际上,这篇文章可以看作是竖立在西藏神秘艺术坛城大门之前的一对基柱,其中宗教内容和艺术特征的分析与所附西藏艺术杰作的解说结合在一起。

藏传佛教艺术的美学基于揭示佛教对世间万物本质规律的认识。正因为如此,主要以神灵与神灵居地来表现的西藏艺术具有一种强度,一种力量,一种比普通事物更有渗透力,更美,更大的真实感。神灵的形貌显示在那些意识中有一个纯净、清晰景象的人们身上,描绘这些神灵是为了帮助那些获取相同神灵图像的人,藉此逐

---

① 由于印刷不便之故,凡图均略。

渐理解彻悟的可能性。

由于在金刚乘佛教实践中神秘奥义物像化的重要性，所以，造像学逐渐成为西藏艺术中的关键组成部分。尽管有许多神灵具有奇怪的，令人恐惧的形貌，但无一例外，他们都是神灵智慧和慈悲的表现，是有益众生有情的彻悟之心的外化。在大多数情形下，这些造像都是受用身(Sambhogakaya)的图像，其中将佛的觉悟之心融入较完美境地与众凡像之意识中，犹如净土与大德之人。在早期西藏艺术的风格中，以完全直接的方式表现神灵，使观者没任何障碍，在后期的西藏艺术中，以一种理想化的幽默的方式描绘神灵及其尘世间的居地，将观者导入其境。在这两种情形中，证觉境界的真实似乎成了我们凡界尘世真实的一部分。

最引人关注的方面是在准确地描绘这些智慧和慈悲外发的图像，而且还不失其自生性。西藏艺术似乎冲破了“迷幻的面纱”，提供了这种外发之美一种完全的、瞬时的图像和纯真实的力量。这种景象自然表述的方式，在艺术家与艺术家之间，地区与地区之间，此时与彼时之间都是不相同的。来自藏区境内不同的源头和传统，源于邻近地区的主要文化，西藏艺术也有诸种成分的复杂纠葛。西藏自己独特的影响造就这样一种艺术，它表现了一种清新质朴的图像艺术创造力，同时拥有一种融合了宽厚柔美的能量与活力的艺术特质。

对西藏艺术的研究在西方可以说是刚刚兴起，这一研究领域还有待大范围的拓展。但是，西藏艺术的美学特征，基本的历史编年事件，引人注目的地区特色以及一些源渊复杂的风格与母题类型已开始为人所知。本文就是在历史的、编年式的、地域的背景之内就上述问题做一个简要的描述。进一步的研究当然要继续展示西藏艺术的真正重要性，它充满热情又控制有度的内在活力，它令人称奇的细腻又具激发力的真实感，它绚丽光亮的色彩和有高度技巧的用线能力，以及它深奥确实的宗教内涵。壮丽辉煌又脆弱易

伤的雪域之地在它独特的文化环境中创造、抚育、发展了一种具有灵感的艺术，一种崇高的令人欢愉的珍藏。

吐蕃法王时期：7 世纪至 9 世纪

公元 627 年，松赞干布(627—649)成了吐蕃雅隆邦国的三十三代王，他将诸部落势力联合起来，形成了第一个吐蕃王朝。据说，因为松赞干布迎娶了唐朝的文成公主和尼泊尔的墀尊公主而使他接受了佛教，成了第一位著名的法王。并于公元 640 年间在拉萨为两位王妃各建寺一座，用来安放她们带到吐蕃的佛像。小昭寺是为文成公主带来的，称作"觉沃"(Jowo)的释迦牟尼像而建的，大昭寺是为赤尊公主带来的阿闳佛(Akshobhya)而建的。后来，两尊佛像的位置做了调换，大昭寺成了"觉沃"释迦牟尼像的寺院，作为最灵验、神圣的佛像，"觉沃"像几个世纪以来在西藏一直受到人们的尊崇。

后来成为拉萨主寺的大昭寺建筑，有印度建筑的根源。诸如由入口穿过圆柱门廊进入圆柱回廊围绕的敞开的院子；边上有许多小佛龛的主殿等等，仍可以看出公元 5 世纪西印度阿旃陀(Ajanta)佛教石窟寺建筑的成分。甚至在一些带有柱子和藤蔓母题的雕刻木制门梯台阶，带有大承托架的巨型木柱的细部，都雕有在阿旃陀石窟发现的相似飞天图案。大昭寺最古老的遗存物中，也有其风格与公元 6 世纪尼泊尔雕塑风格相关的人像雕刻。在 17 世纪后半叶至 18 世纪初叶六世达赖喇嘛期间，又增添了掺有金粉的铜制寺顶，创造出给人以深刻印象的奇幻景象，至今大昭寺神韵犹存。

虽然松赞干布及其后任诸王还建立了其他一些较小的佛寺，但直到三法王中的第二位，赤松德赞(755—797)时期，第一座大规模的佛教经院才得以建立。在赤松德赞的印度佛教经师寂护的建议下，赞普邀请印度的著名佛教密乘瑜伽师莲花生入藏以便战胜

当时与佛教传播相抵触的强大土著势力。后由莲花生禅定净场，画出坛城，在其上建三层桑耶寺。此寺的圆形围墙遵从神圣坛城圆图，围墙中央的主殿共有三层。建筑样式是折衷主义的混合风格，据说有汉式、印式和藏式，据说还以东北印度的著名寺院欧丹达菩黎寺(Odantapuri)为蓝本。

文献记叙表明，在赤松德赞和第三代法王赤热巴巾(815—836)统治期间就有塑像和绘画装饰寺院的风俗，但显然只有一些留存下来。其中最有影响的，最重要的现存的作品就是现在拉萨布达拉宫松赞干布静修殿的一组等身彩绘泥塑像。这组塑像中有松赞干布与文成公主和尺尊公主的塑像。尽管学者对此断代各不相同，而且经过后世的轻微的修补，但三尊塑像似乎是真实可信的，其造型风格与9世纪初叶亚洲雕刻的共有风格相关联。这种在以后的几个世纪内被多次重复的三人一组的造像方式，作为引人注目的王室造像的早期范本遗存，在整个亚洲艺术中还是极为罕见的。

据文献记载所知，就是在诸法王当政期间，曾制做了很多松赞干布的塑像。西藏艺术中最好的造像之一就是松赞干布的等身像，它是一件自然主义和有意味的象征主义的杰作。人物以一种优雅的，放松的王室姿势端座，有一种紧密坚实的内聚感，复杂雅致的衣饰结构强化了这种感受。坐像头顶端戴有阿弥陀佛头像的缠头巾——阿弥陀佛像可能是后代添加的，但也清楚地表明是将松赞干布确定为观世音大悲菩萨，因为观世音的头冠上经常出现阿弥陀佛——脸轻微朝向一侧，用一种坦荡、优雅、友善的表情注视前方。作品在重心的交叉平衡方面有高度技巧，这种技巧将宛如日常生活的自然主义渗入了塑像，人物用左臂支撑身体，同时左腿放松，身体右侧恰好相反(右臂自然放松，右腿盘起)。衣饰以相当高的艺术技巧表现了不同的重量和织物质地自然属性：由双肩滑下遮盖后腰的轻柔丝巾的流畅形式与在腿 、臂处形成的厚重衣纹，

以及腰带周围尖锐的，切角的衣褶形成对比。双襟外衣用一条特殊的，带有方形图匾的宽腰带扣在腰间。饶有兴味的是，这使人想起在公元3世纪的波斯王塑像，以及北印度贵霜的著名人物塑像，特别是(公元1世纪至2世纪)迦腻色迦(Kanishka)王的塑像中可以看到。如同松赞干布一样，迦腻色迦也是印度第一位伟大的法王。

这一时期西藏绘画的代表或许就是从位于中国西北部中亚丝绸之路上敦煌佛教石窟寺遗址收集到的一些遗存。敦煌是有战略意义的军事要塞，又是繁荣的贸易中心，也是著名的佛教圣地，从公元781年到9世纪中叶由吐蕃控制。这一时期在敦煌创作的艺术品大多数都是汉式风格，包括一幅描绘吐蕃赞普的著名壁画(159窟;纪年820年)。其他的壁画透露出印度——尼泊尔——西藏混合风格(161窟与14窟)。

在敦煌的艺术珍品中有一些画在丝绢上并以锦缎裱成边框的绘画，称作旗画或幢画，在行进队列中高举或者置于庙宇屋顶。本世纪初年从敦煌购入带到西方的一些旗画——如伯希和(Paul Pelliot)购入现藏巴黎吉美博物馆的旗画和斯坦因(Sir Aurel Stein)购入现藏伦敦大英博物馆的旗画——都带有藏文跋文或者用一种可能是西藏的风格制做。伦敦大英博物馆藏金刚手旗画就是有西藏风格的敦煌旗画之一。它还带有藏文跋文。其完全外露的、完整紧凑的，略微生硬的躯体，颜色艳丽的条状织物图案，厚实平直的线条和人物强烈的凝眸表情都有确定的，亦或是藏式的风格特征。它与当时以流畅的线条，相对较为柔和的用色刻划的丰腴人物的汉式风格有很大的不同。

公元836年，虔诚的法王赤热巴巾被他的哥哥朗达玛弑杀后，标志着吐蕃王朝的衰落，西藏进入了一个压制佛教，迫害佛教徒的灭法时期。尽管篡位的朗达玛在842年被一佛教僧人刺杀，但佛教在卫藏腹地还是沉寂了大约70年。在灭法的年月里，一些佛教僧人在东藏荒僻之地使佛教经典和宗派传承得以继承，同时，雅隆王

室的一支在藏区西部的阿里地区建立了称作古格的王朝。古格王朝的统治者在促进自10世纪后半叶起佛教的复兴方面有重大贡献。佛教的这次复兴，开始主要集中在藏区西部，但在11世纪中叶前后便以燎原之势扩展至卫藏。这次佛教复兴被称作藏地二度宏法。它标志着藏传佛教及其艺术迅猛发展时期的开始。

二度弘法时期(后弘期)

在西藏艺术史上，这一时期无疑是最有意义的，然而也是最错综复杂的最困难的时期。几乎没有可判定年代的作品以勾划其发展脉络，不同传统的复合也很难梳理。实际上，我们对这一时期东藏的艺术毫无所知，但在西部藏区与卫藏的艺术之间还是显露了很确定的地区差异，两个地区的艺术品也很丰富。在西部藏区，克什米尔的艺术传统非常盛行；而在卫藏地区，(8世纪至12世纪中叶的)印度波罗王朝(Pala)的艺术传承和波罗系统的尼泊尔艺术提供了主要的艺术创作灵感。这种风格经常被称作印度——尼泊尔风格。其他的一些艺术渊源也很明显，如南亚和中亚，特别是和阗和敦煌的主要佛教中心。

西部藏区：10世纪中叶至13世纪初叶

西部藏区古格王朝的柯日王，法名益西沃，认识到藏地佛学经论钻研的急迫情势，采取了两项极重大的步骤。他先派遣21名年轻藏人赴克什米尔受训为僧人，以后又邀请中印度著名的佛学大师阿底峡(982－1054)入藏。阿底峡在接受了第二次邀请后，于1042年到达藏区西部，其时，益西沃已去世。在派往克什米尔的21人中，只有二人活了下来，历经长途跋涉于978年回到古格，这一年被看作是藏地佛教复兴的开始。这两人之中的一人是仁青桑布(958－1055)，他是著名的大译师，也是阿里地区十五座寺院的倡建者，包括塔波寺和托林寺，后一座寺院是仁青桑布与益西沃共同倡建的。十七年间，仁青桑布三次前往印度，带回了众多的经典，还

带回了三十二位艺术家，这些艺术家无疑在新落成的寺庙及其艺术的制作方面发挥了重大作用。仁青桑布翻译的经典中有关大日如来的经文，在壁画和雕塑的范围内，构成了许多造像主题的基础，这些壁画和雕塑都是用来装饰与仁青桑布相联系的寺庙的。

尽管来自印度和尼泊尔艺术的波罗艺术的影响十分明显，但在整个 11 世纪，克什米尔和喜马偕尔邦(Himachal Pradesh)的艺术，对藏区西部艺术来说，是它主要的源泉。现藏美国克利夫兰艺术博物馆的释迦牟尼立像就是阿里佛教复兴的早期阶段，具有克什米尔风格的(或许在克什米尔制做的)青铜佛的一个重要例证。立像底座的藏文铭文说明它可能是益西沃二子僧人龙王(Nagaraja)的个人法物，据此，我们可以将这件具有历史意义和艺术水准的作品断代至公元 1000 年左右。作品随意与舒展的姿势十分优美，比例均称雅致，头部稍小，四肢修长柔软；作品用似被人触知的肌肉造型形成符合美学形体的躯干，宽肩细腰，完美地反映了与克什米尔雕塑传统相关联的艺术风格。立像人物的僧衣紧贴躯体并在身后披落，衬托并显露出身体的造型。作品运用一种引人注目的古印度风格的变体，以一种浸润柔软经过改造的衣饰水波纹穿过躯干和上臂形成褶纹，但下臂如下肢则是平滑的。这种风格揉合和改进了印度孔雀城(Mathura)和鹿野苑(Samath)雕塑传统中的样式，假如以风格划分，它创造了一种全新的，具有灵感的自然主义手法。

在藏区西部，包括现属于印度的斯匹第(Spit)和拉达克(Ladakh)，仍然幸运保存下来的寺庙壁画中也显露了相似的生动性和精巧的、但略显做作的自然主义。出自芒囊(Mangnang)，塔波(Tabo)和阿尔奇(Alchi)寺庙中的作品都有如此的水准和美感，在辉煌的印度和中亚佛教艺术的链条中，它们明确地代表了 11 世纪的那节环扣。这些作品都是通过藏传佛教，艺术与文化的拓荒史家和专家图齐氏 30 年代和 40 年代的著作而为世人所知的。在这些

最古老的壁画中，芒囊的壁画可能是在 11 世纪的早期。人物风格极为粗放，用造型感极强的，厚重、平实、富有力度的线条勾勒带有悦目圆形面孔的，丰满的，强健有力的人物。斯匹第塔波寺院主殿杜康(Dukhang)的壁画，或许可以判定是在 11 世纪初叶稍晚，可能是 1040 年左右[1]，则充分以例证说明了这种风格的继续，作品圆形面孔带有很强的线描造型特征(这种风格与 10 世纪敦煌壁画相关)，躯干颀长、光洁有力，双肩丰腴隆起，四肢柔顺而有造型感，这一切共同创造了一个坚实牢固然而又灵巧流畅的形象。虽然菩萨壁画使用大量交错联接的珠宝显得过于雕饰，但还是很精美的。带有图案的飘带和织物用柔和的色调绘制，引人注目的是变化的几何图案。有力度的线条和造型、装饰的精巧形式的相结合，将这些造像提高到一个强健有力然而又精巧美妙的自然主义的高度。

从造像学的角度来说，塔波寺主殿壁画代表着西藏最古老的，完整的绘画的一部分。它表露出这种图像绘制的体系化构架和多种佛教观念揉和的复杂性。举例来说，在塔波寺长方形的主殿之内的壁画和雕塑都在阐释佛陀教义的三个主要阶段的主题，即所谓的三转法轮。下方著录的是描绘佛陀本生的场景，这些场景都涉及到佛教的初级阶段(即小乘佛教传统)；还有来自《华严经》的场景，表现证悟善财菩萨的五十三个阶段。后一场景解释了佛教教义的第二阶段，即所谓大乘佛教的经言乘。然而，主殿杜康中所有造像中最引人注目的还是与大日如来坛城相联系的描绘在其中部或上部的神灵。这座坛城是佛教的第三阶段，大乘佛教的密乘或金刚乘的一部分。坛城的三十二位主神都是以掺蒲毛深浮雕的形式安置在边墙中线上，环绕这些主神或者在其上方是彩绘的佛陀和菩萨。

大日如来的造像和智慧与慈悲的主题充满了杜康与松载(Sumtsek)殿内的艺术品，这两个殿是拉达克地区 11 世纪中叶时建立的阿尔奇寺中两个早期的主殿。从风格上来说，两殿中更早的杜康殿的壁画透露了塔波人像造型以来的一种变化，这种变化逐

渐地展示了不刻意拉长的，更合乎正常比例的躯体，较为简朴的装饰，与一种旨在强调线条和轻微畸变的比例，近乎轻松幽默的明显倾向，诸如较小的手脚，女像扭转的腰肢。克利夫兰艺术博物馆的十一面六臂观音是罕见的同时代作品，显示了相似的雕塑风格。两者共同反映了克什米尔风格的传统。

松载殿大致可以断代至 11 世纪后半叶，在该殿极富活力的壁画中，将充满想象力的人物扭曲倾向发展到了一个大胆的，令人眩惑的高度。在这座有三层的大殿中，壁画上绘有众多人物行列，其中最令人禁声屏气的人像是绘做绿度母的《般若波罗蜜多经》女神。很有趣，在阿尔奇寺早期[2]的这两个殿的壁画中，十分强调女神的描绘。以女神的六臂确认的《般若波罗蜜多经》，通过绿度母，即绿色的女性慈悲菩萨，采取了一种不寻常的二元方式，从而在观念上用一女性的形体将智慧与慈悲观念融合起来。

像松载殿的其他绘画一样，这幅造像也是用欢快生动的色彩和活泼有力的线条描绘的舞蹈相。姿态轻松优美，形体和比例有这种风格具有的迷人的扭转，在纤细的腰肢和特别加以强调的腹部肌肉结构上更能看出这一点。人体采用很强的明暗手法造型，创造了一种神秘的、不明确的、热烈发散的内在光源印象。衣饰图案倾向于把人体遮挡和融化在画面的色彩斑块之中，造成活泼跃动的色彩抽象效果。这里，壁画结合了造型形式中的立体抽象，用织物的复杂色彩图案，提高了人体的三维空间感，同时也将客观现实渗入二维的色彩成分中，从而证实松载殿的壁画艺术家有高超的技艺。这幅般若波罗蜜多度母像用一种不同寻常的方式完美地表现了西藏艺术的佛教美学特征：两种表面上互相对立的状态同时转化为相互的依存与共生。这里，二维世界和三维世界的矛盾成分，客观真实与抽象的风格从视觉效果上融合成一个统一的，令人信服的整体。此外，这幅以极大的激情创作的度母像，令观者至今仍然为它魔幻般的美、迷人的光彩和内在的生命而惊叹。正是这两种

空间感的共生和内在的生命情韵构成了西藏艺术的精华。

松载殿壁画不可思议的人物装扮排列解释了深奥的宗教造像学体系。它是基于几种主要的理论，诸如身、语、意完美形态的表达，以求证得用以教化尘世众生的可视形式，即佛的化身(Nirma)净界他人可见的受用身与圆满觉悟等同的法身。三身分别用三尊从大殿的一层升至二层的巨大的泥塑像，即文殊菩萨、观世音菩萨与弥勒菩萨来表达。在每尊菩萨大像的壁龛内与大殿一层、二层、三层的墙壁上部绘有相应伴随神灵、千佛、曼陀罗、五佛乐土和其他人物，将智慧与慈悲的错综主题，以一种引人入胜的复合方式加以阐释。这一时期藏区西部的其他寺庙，如松达庙(Sumda)和芒域庙(Mangyu)，也有非常漂亮的壁画，但没有一处能超过阿尔奇寺的完整、丰富和优美。

从 11 世纪后半叶到 12 世纪，在西部藏区的雕塑中有一个很大的显著差异。有一些完全沿袭了松载那绝妙的风格，像克利夫兰艺术博物馆所藏罕见的木雕佛坐像，其年代大约与松载壁画相同，可能是来自克什米尔地区。兹默尔曼家族(Zimmerman)收藏的释迦牟尼像和艾利思沃尔思(Ellsworth)藏品中的观音立像也与松载塑像和壁画相关联，但可能断代更早一些。观音立像雕塑展示了一种有造型感的、流畅的、有韧性的用线风格，这一特征在一些松载殿绘画中也很明显(如二层右侧后墙壁画)。然而，需要补充说明的是，观音像的躯干和面部的造型风格与大约断代于此松载殿造像略晚的阿尔奇寺文殊拉康殿的图像有关联。兹默尔曼藏的释迦像代表着复杂的印度波罗艺术风格和西部西藏的克什米尔传统。艾利思沃尔思藏观音像或许是与喜马偕尔邦艺术传统相联系的作品。

了解西部藏区艺术风格的错综线索与 12 世纪艺术史编年的一些困难，由于缺乏可靠的纪年作品而混淆起来。很显然，虽然以克什米尔风格传承的造像在继续，但是同一时期卫藏艺术风格的

特征也被接受了。与克什米尔风格相关的例子是纽瓦克博物馆的金刚童子立像。

艾利思沃尔思藏品中断代在12世纪早期的坐佛，恰当地说明了融和卫藏风格的另一种趋向。这种趋向拥有纯粹西部藏区风格的比例安排和典型身相的美学特质，揉合了比同时代卫藏雕塑更为典型的复杂姿势，光滑的平面和莲座设计。在阿尔奇寺的两个殿的壁画即译师拉康和拉康索玛的壁画也体现了相似的两种风格的结合，这两个殿的壁画可能断代在12世纪中叶到13世纪(拉康索玛门廊壁画可能绘于14世纪)。在兹默尔曼藏品中两尊罕见的本尊像雕塑，一尊是持金刚杵的两臂胜乐金刚，另一尊是马头金刚。在风格上都与拉康索玛殿的壁画有关联。壁画的感人魅力和留存的面积都表明其西部藏区的渊缘；然而，在某些方面，它们也都与卫藏12世纪的作品相联系。

就其不可超越的壁画，多变的风格和富有灵感的雕塑而论，西部藏区艺术在西藏佛教的后宏期开始阶段占有重要的地位。虽然西部藏区在13至14世纪似乎或多或少地有一些壁画和雕塑的前代原样制品，但只是到了15世纪中叶，古格复兴之时，西部藏区才又一次经历能与11世纪相比较的大规模艺术复兴时期。

卫藏地区：11世纪至13世纪

1045年，在西部藏区度过三年后，阿底峡来到卫藏，在那儿他成了噶当派的创始人和刺激卫藏佛教振兴的主要因素。他的大弟子仲敦巴(1064年圆寂)在阿底峡1054年圆寂之后建立了第一座噶当派寺庙。从11世纪后半叶到12世纪，各种其他的教派和寺庙在卫藏地区纷纷建立。由米拉日巴(1040—1123)和他的上师玛尔巴(1012—1095)传出噶举巴诸派；由卓弥(992—1072)和昆氏家族发展了萨迦派，并在后藏建萨迦寺。以上教派，还有源出于吐蕃法王时期的宁玛派，通过翻译经典，吸收印度和尼泊尔主要的佛教流派的仪轨和艺术，在西藏建立了牢固的佛教寺院基础。

大多数的佛教圣地和佛教学院都是在印度的中部和东部，波罗王朝统治时期更是如此。印度的这些地区通过一条经由尼泊尔的主要贸易通道与中国西藏的卫藏地区相连。这样，卫藏地区最初的佛教艺术的创作灵感源泉也就来自印度、尼泊尔的中部和东北部。然而，还有其他一些使得来源复杂化的源泉，几乎对早期的每一件作品，都要确定它们的具体来源。由于这种多样性，要以一种无所不容的方式来确定这一时期的艺术品是困难的。虽然需要进一步的研究来给这一段错综复杂的时期加以梳理，但一些重要的作品能够提供一些在卫藏地区绘画和雕塑中间存在的不同风格的线索，在很多方面，这些作品与西部藏区的作品是截然不同的[3]。

在卫藏地区 11 世纪至 13 世纪的雕塑中，有很多不同的风格类型，我们在这里对其中四种按编年顺序加以讨论。在大多数情况下，这些风格与东北印度波罗王朝(750—1155)以及后来的舍那王朝(Senas，12 世纪中叶至 13 世纪中叶)有渊缘关系，但其中主要的一类明显地表露出与中亚丝路南端的和阗艺术的联系。

弥勒菩萨(Maitreya)立像是 1950 年摄于后藏那塘寺的照片，据说可断代为 1093 年(刘易斯 1957 年《西藏佛教艺术》图版 65)是卫藏地区原有的早期雕塑。她以一种优雅的、安祥自在的姿势站立着，其光滑，浑然一体的躯体与我们在西部藏区雕塑所见的那种坚韧的、动感的特征构成鲜明的对比；她还以稍微拉长的人像与我们在克利夫兰博物馆藏十一面观音像和坐佛像所见的西部藏区阿尔奇风格的自然肌肉尺度构成对比。装饰精巧细致，与喜马偕尔邦西部藏区风格的些许神秘感和柔和的克什米尔风格不同，其面部的雕刻锐利而完美。从风格上说，虽然这尊弥勒像源自中印度笈多时期公元 5 世纪的 Sarnath 雕塑，但它与波罗风格也有联系，如公元 9 世纪的 Sylhet Bodhisattva(Asher，1980. p. 253)和公元 10 世纪至 11 世纪的尼泊尔雕塑等波罗风格的作品。就其简洁性来说，弥勒立像与卫藏早期唐卡中的人物形象极为相似。

最近几年出现了一些用精致的黑色或黄色的沉积岩雕刻而成的，上面有藏文铭文的雕塑作品。虽然还不能确定雕刻者是谁或源自何处，但其中一些作品与11至12世纪的波罗雕塑有密切的关系。[4]艾利思沃尔思藏品中的度母像(Tara Stele)和大黑天神像(Mahakala)就是这种联系的最好例证，这件独一无二的度母造像以艺术形式非常有趣的表现了宗教修习的内容：根据流行的《度母怛特罗经》，二十一度母赞愿文每一条都对应一位度母。在这块沉积片岩中出现的一位西藏喇嘛造像，或许是现在已经知道的最早的以雕塑表现的藏僧造像之一。在度母像和大黑天神造像中，突出的、光滑的、有体量的形式与繁杂然而丰富的装饰细节之间构成了互为补充的协调，这种协调正是基于这一时期波罗风格的自然主义特征。

还原瑜伽铜像是大约断代于公元12世纪的引人注目的铜像，在风格上与上面二尊石雕像有相似之处，便更具抽象感。它可能描绘的是一位大成就者(Mahasiddha)，或许是藏人奉为大成就者之一的白玛桑吉(Padma Sangyey)。控制得当的表情和积聚的内在能量使得这件作品精确地表现了这位修炼瑜伽功的西藏大成就者。事实上，对整个西藏艺术中的许多后期作品加以观察，这位瑜伽师的内聚力用光洁而向外膨胀的体积，用这尊确定的早期作品的紧张面部表情戏剧化的得以表现。在西藏雕塑中或许这是最早的一尊。与人物的内在凝聚力同时得以强调的还有外部形态。瑜伽师圆睁的眼睛和竖起的发辫似乎从内向外喷出能量。这尊铜像是体现西藏艺术内在张力与从容安祥特征的最好例证。

一定数量的金属雕塑——其中大部分是小件作品，所雕多为菩萨——形成了这一时期另一类重要作品。一般来说，它们都与波罗——舍那风格的印度造像，特别是来自孟加拉的造像有密切的关系。[5]那些观音菩萨展示了属于卫藏和西部西藏雕塑的特征。与波罗——舍那风格的主要联系，大约是在公元12世纪，表明这尊

观音像极可能是卫藏地区的作品。它与图齐在卫藏森奇寺拍摄的青铜雕塑也很相似(图齐,1973)。观音像优雅的姿势,适当的比例和华丽的装饰都是波罗艺术传承的典型特征,但某些因素也与西部藏区风格相关联,比如正中衣褶拽向一边的下衣是不对称的,还有长长的披单,卷曲的头发,都与阿尔奇寺文殊殿的造像相似,这种复杂性是研究西藏艺术所独有的,在研究早期作品时更是如此。

这一时期最引人注目的和最杰出的作品当属后藏艾旺寺和聂萨寺纪念碑式的雕塑。很显然,这些雕塑是反映中亚和阗风格施加艺术影响的罕见遗存。艾旺寺的铭文谈到了"印度和和阗"风格的存在。第一位拍摄和研究这些造像的图齐推测,佛和菩萨像的衣饰的那种不寻常的风格或许就代表了一种和阗风格。[6]虽然缺乏证据,关于和阗艺术知道的又很少,但事实极可能就是如此。

和阗是沿着穿越中亚的丝路南缘的一座繁华的绿洲城镇。值得注意的是,和阗很早就是一处大规模的大乘佛教中心,在唐时(618—906)更是达到了鼎盛。正如文献所记,西藏自吐蕃法王时期就与和阗有一种特殊的联系。据说来自和阗的艺术家帮助藏人建筑寺院,制作佛像。大部分的古代和阗艺术没有留存下来,我们所见的主要是带有汉文题记的作品,这些作品谈到了和阗艺术的辉煌。和阗风格特别值得注意的是它在表现人物时重在展示以细密的平行柔和衣褶来分割的轻质衣饰。自公元7世纪起,和阗风格对汉地佛教艺术有巨大的影响,但从12世纪晚期到14世纪,和阗艺术就成了中国佛教艺术的一种主要风格。[7]

艾旺寺和聂萨寺雕塑风格的某些因素似乎证实了作品的和阗风格渊缘及其12世纪末至13世纪的年代推论。在图9的佛像中所见的那种窄条,平成成簇的细密衣褶表明了特定的和阗衣饰风格的应用;在某种程度上,它与汉地与和阗风格相关的造像也有关联,只是汉地的变体表现了更多的动感。此外,从11世纪到12世纪,还有一些与克什米尔风格的雕塑相关联的因素。举例来说,一

些艾旺寺和聂萨寺作品人物的服饰上有用凸起的掺毛胶泥制成的圆雕装饰，这表明与 9 世纪至 12 世纪以克什米尔风格的金属雕塑而著名的银、铜镶嵌装饰图案相比较，11 和 12 世纪的最著名的作品可能与西部西藏有关。带有大 U 字形支架的头冠也与出现在克什米尔风格的雕塑，特别是 11 世纪至 12 世纪的作品中的头冠相联系。[8]这些因素不仅可以帮助我们断定艾旺寺和聂萨寺的造像在 12 世纪后半叶，还能直接地指出和阗艺术母题一个可能的源头。无论是西藏还是与和阗有密切关系的克什米尔，都能从和阗得到相似的影响。

尽管这种特殊的风格在西藏似乎没有继承下来，但这种风格的一些因素，诸如浮雕的圆雕图案也出现在其他的雕塑中，比如 13 世纪的姜普寺雕塑(Kyangphu，L. G. Govinda)。然而，出自艾旺寺和聂萨寺的这种不寻常的，优美的泥塑在卫藏后弘早期主要与印度和尼泊尔艺术相关联的诸种雕塑风格中构成了一种重要的，与众不同的风格特征。

这一时期来自卫藏的绘画同属西藏艺术中的最优秀作品。其中大部分留存下来的是唐卡，还有一些为人所知的壁画。有些最近才公诸于世的唐卡可能断代为 11 世纪晚期。拉萨大昭寺有一些极为罕见的壁画，在卫藏壁画的最早遗存中，可能属于 11 世纪晚期到 12 世纪早期的作品。这些壁画遗存较少，用于断代的证据也非常缺乏。然而，现藏列宁格勒冬宫(Hermitage)博物馆，出自中亚黑水城(Khare Khoto)的一组西藏风格的绘画为这一时期，特别是在与卫藏绘画的关系方面提供了有价值的素材。

大昭寺的早期壁画为区别和确定卫藏的绘画风格提供了重要的遗存。它们不仅代表了与这一时期西部藏区绘画藉以比较的一种普遍的风格而且清晰地显示出卫藏风格具有的个性特征。尽管与西部藏区绘画有明显的区别，但是从根本上来看，这些卫藏地区的大昭寺壁画与 1040 年左右的塔波壁画的用线风格所展示的优

雅、舒缓曲线有关系，只是没有塔波风格的厚重线条。与此相类似，大昭寺壁画的某些成分与阿尔奇寺松载殿的壁画也有关联，只是在织物和珠宝的装饰方面没有后者那么大的热情（帕尔、1982.）。大昭寺壁画与汉地佛教艺术的母题也有相同之处。例如背景花卉的风格与山西大同华严寺天顶的花卉图案颇为相似，华严寺断代在 1038 年，靠近中蒙边界（Sekino 和 Takeshima，1934—1944，I，图版 47）。在早期大昭寺壁画中，有一种独特的卫藏风格。这种风格以简洁装饰的严谨曲线，充实了由合乎比例的丰满躯体展示的浑然天成，优雅大方的朴素之美，从而使这种风格特征具体化，在其发展到 12 世纪时，就代表了具有特性的，复杂的卫藏绘画风格的主体成分。

与大昭寺壁画风格紧密相关，但又有更多的美化和装饰的是一种改进的风格，如格莱默·福特夫妇（Mr. and Mrs. John Gilmore Ford）藏品中的绿度母像和喇嘛像，以及克利夫兰博物馆新近得到的大日如来（Vairochand）唐卡。以上作品大致都可断代在公元 12 世纪。绿度母像带有完美的平涂色彩和以柔和线条勾勒叶瓣的长茎莲花座，这种风格与波罗时期的雕塑作品，特别是出自东孟加拉的作品相联系（Asher，1980，图版 131，248，250），从而为这幅唐卡指出了一处可能的东孟加拉地区艺术的风格源头。在绿度母像度母上方描绘的阿底峡和仲顿巴像，大概表明与噶当派的联系。与福特夫妇藏绿度母像有相似风格的胜乐金刚和金刚手绘画，可能也与噶当巴相联系（帕尔，1984a，图版 12）。然而，这种风格可能并不局限于噶当派。从洛杉矶博物馆（the Los Angeles County Museum）的著名藏品，可能断代于 12 世纪晚期，属于组画中一幅的大无量寿佛（Amitayus）像来判断，当与早期绘画相比较时，人物的躯体形貌还是处理得较为自由。[9]

要了解卫藏绘画的发展，必须对与之相关的每幅唐卡就基本的差别，珠宝的形式，人物大小尺寸的安排等等细节作出详尽的分

析。由于我们这里不能进行如此详尽的分析，只能注意到这些唐卡某些典型特征的框架。一般来说，这一时期的唐卡绘画大致遵循了源自印度——尼泊尔的一种正式的构图风格，这种构图风格强调中央的神灵，中央神以很大的、纪念碑式的人物出现，较小的胁侍随从成排对称地出现在上下方，有时在主神的两侧还有其他较小的人物如菩萨、喇嘛上师、大成就者、本尊神和护法神等。每一位环绕随从都有一个以光晕和莲座完全限定的，互不相接的，通常是相等的画面空间。然而，非常之大的主像仍是画面突出的焦点，并加以正面的表现，面部一般较为宽阔，呈长方形或蛋卵形。眼睛的上眼睑弯曲，具有确定的中印度（波罗）风格，鼻子较长、薄嘴唇呈红色，而且一般只在下唇施色。红色通常施手掌和脚掌，作为一种美的标记。画面背景是点缀着花卉图案的坚实深蓝色，从而为主神分离出一个清晰的二维空间环境。

莲座也是用中印度风格描绘的：具有经常用卷叶图案装饰的坐垫，带有靠背，有时靠背上敷有遮布，在主像的后面形成一个三角形。这种靠背在座背横杆两端或许还嵌有一对动物装饰扶手，通常是鹅或摩羯（makara）。头顶光晕被拉长了，而且经常以莲花瓣、树木、卷叶纹图案环绕，这些作法都是原自波罗和尼泊尔艺术的风格。中心像莲花座的每个花瓣都很大，造型精巧并用几种不同的颜色来描绘。更常见的是，所有的莲座都置于一条图案结构状的莲花瓣上，或者置于用不同色彩描绘，带宽阔珠宝图案的法座的一部分之上。有时，它们与构成唐卡画面边框的珍宝装饰图案是一致的。

在这些早期绘画中，主胁侍菩萨是特别令人感兴趣的。显然存在几种确定的风格类型，甚至在一套唐卡之内同时对诸种风格加以应用。一种有很强印度色彩的风格，它以扭转的身姿、弯曲的轮廓线，通常较大的手和脚，呈三分面的近正方形面孔，从头背后直竖的高发髻表现胁侍菩萨。菩萨身穿轻纱的衣裳，如同透明般的呈现出腿部形体，这是一种来自 9 世纪波罗时期孟加拉地区雕塑中

的风格，也是9世纪敦煌石窟壁画中的风格(1980—1982,IY,图版169)。这种矫揉做作，柔情万般的姿势并不是典型的波罗艺术，而是与中亚公元1000年前后的造像有关，例如，卡尤拉合(Khajuraho)的雕塑作品。胁侍菩萨的另一种类型身穿编织的披巾和很长的，完全遮住腿的厚重褶裙。这种风格或许是从中亚艺术中获得灵感，它与10世纪中叶的一些敦煌石窟绘画极为相似，例如220窟的菩萨像，两幅非常优美、罕见的唐卡最初可能同属五姓佛唐卡画的一部分，这一主题在本时期的卫藏地区很是流行。阿闳佛与断代于12世纪晚期至13世纪早期的另一幅传世唐卡(见帕尔，1984a，图版9)同属一组，是其中的一幅；它比克利夫兰博物馆藏唐卡时代略晚，从图像的宏法印来判断，唐卡主佛可能是大日如来，因为此手印是大日如来的典型标志。描绘大日如来右手指尖捏一支极为细小的金刚是一种不寻常的特征，在这一时期的绘画中没有看到(金刚是放在佛像的前面)，另一个不寻常的特征是在主像头部上方出现了一个很小的喇嘛图像。顶上一排，小佛像的左侧从左至右描绘的是金刚持，大成就者第洛巴和那若巴，表明这幅唐卡属于噶举派。右上方从左至右描绘的喇嘛可能是玛尔巴、米拉日巴(穿白袍者)和贡布巴。

这一时期，在一些壁画，唐卡织锦刺绣作品中出现了一种独具风格的，高而狭的岩山图像。这些长而尖的岩山用各种不同的颜色描绘，并排相叠构成一条分割画面构图的横线。例如芒囊寺的壁画(图齐，1973，图版113)，福特夫妇藏绿度母，12世纪晚期的一些缂丝唐卡(《西藏唐卡》，1985，图版62,102)和现藏列宁格勒冬宫，得自黑水城的缂丝唐卡。这是一种充满想象力的岩山设计，自公元2世纪的印度雕塑和稍后的印度、尼泊尔写卷中就有这种图案(帕尔，1984a，图版5)。一个有趣的例子还出现在几块7世纪初叶的朝鲜瓦当中，表明这种形式或许是当时世界各地风景模式的一个部分。大约在13至14世纪，这种母题在西藏得到了充分的发展，

从那以后逐渐衰落到15世纪初叶至中叶，只是作为一种非常简约的，更加自然主义的母题，偶而可以见到。

从中亚黑水城遗址发现的绘画是与这一时期卫藏绘画相联系的重要成组作品。位于中国内蒙古西北部的黑水城在11世纪中叶唐古特人统治并成为西夏王朝(990—1227)的要塞城市之前曾被维吾尔人控制。西夏统治者则以扶持佛教，并以资助佛教事业而著名，其中包括敦煌石窟寺众多的壁画和雕塑。据文献记载所知，西夏朝廷中有很多的西藏喇嘛。有一份文献记载，第一世黑帽系噶玛派都松庆巴(1100—1193)的弟子藏索巴，1159年应西夏王仁宗李仁孝之请赴任，被授予上师称号。1227年，成吉思汗的军队毁掉了黑水城和西夏王国。西夏王室逃亡到西藏后藏地区的北部，在那儿建立了羌氏家族(H. Karmay，1975，pp20. 35)。诸多材料都表明吐蕃和西夏之间存在着密切的关系。

黑水城遗址最重要的发现是本世纪初由俄国探险家科兹洛夫(P. K. Kozlov)在遗址东南的著名佛塔苏布尔干(Suburgan 蒙语：佛塔)发现的。人们一般认为，那儿发现的文物，包括许多绘画，都可以断代在1227年大劫掠之前。这些绘画包括各种风格的作品，有很多遵循汉藏风格的造像学传统。大多数以西藏风格绘制的作品都与卫藏地区的早期绘画相联系。然而，在黑水城的绘画作品中，色彩趋向明锐，在某种情况下，画面略少雕饰。列宁格勒冬宫藏黑水城出土西藏风格绘画共有八幅罕见作品印在笔者与 Robert. A. F. Thurma 教授编的《西藏宗教艺术》中，绘画作品共有七幅，其中绿度母像则为缂丝唐卡。

在黑水城西藏风格的绘画中还有很大的风格变体。这大概表明有很多不同的艺术家绵延几代为之工作，同时表明黑水城西藏作品有几种不同的源泉。最重要也是最有说服力的例子之一为金刚亥母像，这幅图像或许是目前所知的最迷人的金刚亥母像。金刚亥母被描绘成庞大身躯的红色图像，身上仅佩骨饰，在红色火焰光

晕面前起舞，手持颅碗金刚斧。金刚亥母粗大身躯的风格，以及过分的豪华装饰，用游丝般白线的勾勒画法，与在东印度奥里萨邦(Orissa)所见的12世纪至13世纪中叶的雕塑风格有明显的联系，与同一时期南印度卡纳塔克邦(Karnataka)在白鲁尔(Belur)和哈莱比特(Halebid)的呼萨拉(Hoysala)王朝时所建的寺庙雕塑也有关联。因为大部分的黑水城西藏风格绘画似乎与来自卫藏地区的绘画风格相关联，这可能表明在卫藏地区的艺术中也有奥里萨和呼萨拉的风格。然而，与黑水城绘画相关联，而又不是卫藏风格的源头还没能梳理出来；例如尼泊尔或东部藏区，对此我们还知道的很少。非常有趣的是，我们注意到，前面提到的，作为金刚亥母像参考的、独特的奥里萨和呼萨拉风格似乎在后代的作品中又得以继承，例如15世纪初叶明代永乐年间的一些雕塑与15世纪中叶来自卫藏的许多优美壮观的绘画，在这些作品中我们看到了来自奥里萨和南印度，而不是东北印度波罗王朝的艺术，很显然，在一些西藏风格的艺术中，奥里萨和南印度的艺术是具有相当影响力的部分。

黑水城系列作品中的胁侍菩萨，是从一幅大唐卡上脱落的，经过修补的残片。这幅莲花手菩萨展示了来自卫藏的12世纪唐卡胁侍人物许多典型特征，苗条柔韧的腰身和迷人的简洁。带有宽阔有棱角嘴唇的西部表情具有11世纪至12世纪的波罗造像，特别是孟加拉地方的波罗造像的典型特征。莲花手菩萨与艾旺寺壁画中的人物几乎一致，艾旺寺这座殿中还有很大的泥塑(图齐，1973，图124)，如此，就为我们大致将这座重要的大殿及其造像断代在12世纪晚期提供了进一步的凭据。

此外，黑水城的药师佛(Bhaishajyaguru)唐卡在左下角很有趣地描绘了黑帽系噶玛巴。因为第一世黑帽系噶玛巴据说是在他证悟之时(1160)，由空行母处得到他所戴的特殊的黑帽，从而表明这幅作品作于1160年以后，同时使得它在判定年代方面有特别重

要的价值。这一时期来自与藏传佛教相联系的一个中亚王国艺术宝库的不仅仅是黑水城具有西藏风格的绘画，在这个困难但又承前启后的艺术史早期，黑水城作品在帮助建立西藏艺术的风格年代学和造像学类型方面，也是一个丰富的宝藏。

13 世纪至 14 世纪卫藏和西部藏区艺术

这一时期，对西藏和西藏艺术来说，无论内外都是一个活跃的时期。在前两个世纪建立的佛教僧团组织趋向繁荣，大部分的经典也都翻译完毕。从周边关系看，蒙古崛起，在 13 世纪改变了亚洲，并染指西藏，但西藏并不像亚洲其他地方那样饱受其苦。在整个 13 世纪，西藏人通过蒙古人和元代朝廷(1279—1368)与中原内地进一步加强了联系和相互的沟通。一些著名的西藏喇嘛还成了元代统治者的个人经师，如萨迦派大学者萨迦班智达(1120—1251)，是阔端汗的经师；八思巴，萨迦班智达的侄子是忽必烈汗的经师。虽然在 14 世纪初叶以后汉藏之间的联系有所松懈，但与中原内地的这种联系还是对西藏佛教艺术有明确的影响。

在中原汉地，遗有很多从 13 世纪至 14 世纪带有西藏风格的纪念碑、绘画和雕塑，从而证明西藏佛教和西藏艺术对元代文化所具有的影响。举个例子来说，在中国南方的杭州，13 世纪末在飞来峰岩窟和石壁上雕有西藏风格的造像，在 14 世纪初叶在杭州还雕刻了庞大的木刻版三藏。断代于 1345 年的著名的居庸关，在元大都以北的山上，是用西藏风格的五方佛坛城纪念性浮雕装饰的。北京城内著名的白塔是尼泊尔工匠阿尼哥(Aniko 1245—1306)建造的，他是由八思巴个人推荐来京，并在北京建有制作雕塑的作坊。在中国西北部敦煌开凿的几个主要后期石窟(465 窟和 113 窟)与甘肃省其他石窟的一些壁画也进一步证实了这一时期中原汉地藏传佛教艺术的巨大影响。

14 世纪后半叶，西藏由十三万户假噶举派支系帕莫竹巴头目

之手所统治。在西部藏区，尼泊尔人 Kasiya－Malla 自 12 世纪以来就控制了这一地区的大部分，但在 14 世纪末，由于西部藏区的一些地区逐渐变成了自治的邦国，Kasiya. Malla 的统治因此而崩溃。西藏艺术的主要风格仍然与印度——尼泊尔传统相联系，但从 14 世纪中叶以来，汉地艺术成分以其经常性和重要性融入西藏艺术之中，在卫藏地区更是如此。其中特别值得注意的是留在尘世上护佑佛法至未来佛出世的阿罗汉(Arhats)的主题与风格。汉地的成分还出现在风景的描绘和利用宽松拖曳的服饰描绘人物的风格上，这与印度——尼泊尔风格紧贴身体较少悬垂的作法很不相同。

带有印度——尼泊尔风格成分的绘画

与印度——尼泊尔风格传统相联系的绘画，对卫藏地区的早期绘画来说占有主流地位，在这一时期则继续大放异彩。其例证如后藏聂塘寺、夏鲁寺和觉囊寺等一些寺院优美绝伦的壁画(刘易斯，1957，图 32，27)，但这些壁画还有待于进一步完善地记录整理和研究。它们最初显然与印度——尼泊尔风格相关，可能断代于 13 世纪至 14 世纪。伦敦大不列颠博物馆藏，可能得之于一座萨迦派寺庙的经书封盖画的风格，似乎与这些寺院壁画的某种风格相关联。线条流畅而平直；织物的图案装饰丰富而精美；色彩生动而活泼。人物的比例均匀优美，偶而使用凹凸造型法。这种风格与 12 世纪晚期到 13 世纪早期的一些尼泊尔彩绘经书的风格十分接近，它或许代表了 13 世纪西藏绘画一种主要的趋势。

这一时期具有典型印度——尼泊尔风格的两件杰作是克利夫兰博物馆藏品，断代于 13 世纪初叶的著名的绿度母像和 14 世纪晚期的胜乐金刚与金刚持。两幅作品都使用了大幅中心人物构图与一个实际上的二维空间平面以强化优美的图案和生动、明丽的色彩。

这种风格的造像学之美在各个方面都比不上克利夫兰绿度母描绘的那样充分。她坐在庙宇状的珠宝装饰的龛堂之内，这使人想

起带有精细雕饰门廊的印度建筑模式，如同我们在 12 世纪至 13 世纪中叶看到的奥里萨和呼萨拉庙宇。龛堂内部向外发散的是一种鲜艳的深红色，令人惊异地冲淡了度母坚实、优雅、弯曲的身体的橄榄绿色。作为女性菩萨的绿度母在森林的背景和夹杂花朵的夜空陪伴下，有小小的神秘感。这种风格有璀璨的色彩，准确流畅的线条和迷人的细节。珠宝和织物使得人物似乎更加真实的准确性和多样性。

尽管这幅唐卡有极强的二维空间特征，但它是以完全真实的，可以即刻理解的，可以达到的现实面貌出现的。在我们认识到度母造像完美的本质时，就好像我们与图像之间没有障碍，可以接触到这尊造像。她好像来自另一个世界然而又全然在我们中间，表明我们尘世的市俗真实与无色界受用身的真实是令人惊异地同时并存的。藏传佛教绘画的卓越成就在于这种能力：在表达佛教观念的真谛——对诸多领域一元化的同时解释时，能在同一时刻完整的、令人信服地起到宗教灵验与现实两种作用。

取得这种效果的图像，或许没有任何一类比双身欢喜像(Yab－Yum)，特别是那幅 14 世纪的大唐卡表现的双身像更富于寓义和戏剧性。这种巨大的、强有力的形式发散出一种原始本能的能量，而且比纯粹的宗教造像含义更多——似乎活生生的，充满了神秘的戏剧性的灵感。所有这一切都通过西藏人信仰的力量传达给我们，这种力量也是西藏美学诱人魅力的基础。

具有特征的叶状火焰边主神光晕与沿着边框成排行绘上人物是这种主要风格清晰构图的典型式样。尽管作为一种“古典的”构图样式，它还将持续至少三百年，但这种风格最为鼎盛的时期是在 14 世纪至 15 世纪。1400 年左右和 15 世纪初叶的作品还有一种迷人的风格特征，像著名的大黑天神像(Pal，1984a，图版 24)、多闻天王(Vaishravana)和红阎摩(Raktayamari)。

可能与某个特定萨迦派寺院相联系的一类重要风格，大概是

围绕着兹默尔曼家族藏品中的红阎摩曼陀罗为中心形成的，这些藏品断代于14世纪晚期。这幅曼陀罗唐卡卷草纹填充图案带有圆形蔓叶装饰的厚重橄榄绿叶漩涡饰和几乎是笔状的尖角，准确而生动；画面人物用线具有极强的造型感，色调深沉，凝重色彩具有细腻的质感，从而形成了一种类型化的风格。这类风格的其他作品包括兹默尔曼藏品中的密集金刚(Guhyasamaja)曼陀罗和波士顿美术馆藏大日如来像和一对萨迦派喇嘛像(Pal 和 Tseng,1969,图27)胜乐金刚和金刚持唐卡也与这类风格有关。

与萨迦派相关联并与尼泊尔渊源有特殊关系的另一类确定风格出现在兹默尔曼家族藏品中一套优美的金刚系列曼陀罗绘画所代表的风格中，依照题记，这组绘画可以断代在1400年左右。其色彩如珠宝般璀璨，有醒目的红色，形式玲珑剔透，富于一种极高的装饰美，从而构成了这种风格的特征。它代表了这一时期的风格主流，同时也是与这一时期尼泊尔绘画相联系的那种浓密厚重的、琢磨雕饰的、二维空间风格的顶点标志。

带有汉地风格成分的绘画

在西藏艺术中，阿罗汉的造像受到极强的汉地影响，因为从公元8世纪起，阿罗汉就是汉地绘画的一个常见主题。本书中列举的从14世纪至15世纪早期的作品，大概全部出自卫藏地区。它们是现今留存的最优秀的早期阿罗汉绘画的一部分并给西藏艺术那种为创造自己独特的风格而从各种不同的源流模仿和吸收多元化风格成分的历程注入了活力。

洛杉矶县博物馆所藏阿罗汉属早期杰作。作品继承了印度——尼泊尔传统中完全违背自然的漩涡饰填充空间，纪念碑式中心人物的典型格式。风景的色调骤然分割为二维的空间，从而创造出非常有趣的，富于想象的立体空间区域，这些区域合乎比例但又互不相连。独特的花卉、植物与岩石母题与元代绘画中的形式相关。此外，为了创造一种独特的西藏风格，这些作品还揉和并掺入

了更为传统的印度尼泊尔成分。阿罗汉造像本身是完全相同的，他被赋予汉地早已完善建立的阿罗汉造像传统所具有的极强的典型个性特征，并遵循了与著名的元代早期著名画家所作罗汉像相似的造像格式，但是，其生动的色彩、迷人的魅力具有整个西藏作品的精神和内蕴。

蓝眼阿罗汉伐那婆斯(Vanavasin)大约断代于 14 世纪晚期至 15 世纪初叶；作品仍然遵循纪念碑式构图平面，但以一种更具空间感的四分之三面来表现，并用罗汉身后的大法座来强调这种效果。背景虽较为繁杂，但基本上是直观的、引人注目的——与印度尼泊尔的联系多于与中原汉地格式的联系。尽管精致的僧袍是以汉地格式轻松穿在罗汉身上，但强烈的造型感和丰富的图案与在塔波的早期西藏艺术和印度——尼泊尔的方式更为接近，再一次表明这是具有西藏特征的复合体。

大约在 15 世纪初叶，正如我们从大英博物馆藏得自后藏日喀则的一套阿罗汉绘画中所看到的，汉地绘画成分随处可见，诸如在整齐化一的风景背景中以更加自然的比例安排阿罗汉。这种风格描绘山石使用了"青绿山水"画法，在人物的描写上使用了典型的汉地书法用线和宽松，流畅的衣饰。然而，尽管设定了前背景的地平面和单视点，但整个背景还是浓缩成一个实际上的二维平面，是具有西藏特征的。奇形怪状的扭曲的树和层层叠障的山峦，金线勾边的巨石都是来自汉地绘画的母题，在这里都弥漫着一种它们自己所具有的天然神奇的魅力。所有这些都证明了西藏艺术对其他成分的独特阐释。

据报道，在卫地止贡寺一些重要的 14 世纪唐卡(刘艺斯，1957)也保留了经典造型的较大人物图像，背景绘有大树、山石、瀑布和一些精选的主要的建筑样式。部分重合的边线表明地平面的一些低凹处，然而，像我们上面讨论的阿罗汉一样，画面的兴趣中心在于十分逼真的，轮廓线坚实的巨大主像上，风光描绘只扮演稍

为含糊的并不重要的背景。这些不尽统一的风景成分，地平面上巨幅人像威势逼人的姿势，人像风格的细节，如筋骨强壮的人物躯体，展示飘逸绵延曲线和角度的衣饰描写方式，所有这些因素我们在元代的佛教绘画中都可以清晰地看到。然而，如上因素在这里被转化成一种奇妙的，具有新意的视点，它任意而不受约束，更超越现实，空间成分交叉重叠，并用一种毫不含糊的形体与细节的变化来表示所有的成分。

此外，福特夫妇藏品罕见的莲花生像也提供了一个揉和汉地和印度、尼泊尔风格的更好例证。莲师的服装表明西藏艺术吸收了汉地宽松服饰的风格。衣服互相交叠的褶层，特别是在腿部的三角形衣褶，与卫地止贡寺 14 世纪的雕塑形式相联系。尽管莲花生的主像在衣饰描绘上似乎采用了新的方式，但画面仍使人感到它与印度——尼泊尔风格的传统图像构图有密切的联系。主像两侧胁侍人物虽然与卫藏地区 12 至 13 世纪的三道弯式人像相似，但仍掺入了带有轻柔潇逸衣服的汉地风格。这幅唐卡或许与卫藏地区联系最为密切，同时指明了一支与 14 世纪晚期至 15 世纪早期的一座宁玛派寺院相关联的艺术流派。

雕塑

这一时期卫藏地区的雕塑如同绘画一样，也具有风格多样化的特征。止贡寺的莲花生像和无量寿佛像（刘艺斯，1957，）是可能断代于 14 世纪早期的大型雕塑的重要遗存。这两尊塑像体积巨大但比例合度，从中可见对汉地衣饰作法的模仿，与我们在该寺所藏唐卡和大约断代在 14 世纪的阿尔奇译师拉康门廊佛教绘画中见到的情形相似。无量寿佛袈裟质地细腻的浮雕泥边与 14 世纪中叶的阿罗汉的装饰卷边相似。

本书中收录的两个阿罗汉雕塑的例子可能起源于中原汉地。他们表露出 14 世纪占主导风格的两种不同的风格类型。阿罗汉跋陀罗以明确、紧凑、平行、柔和与波浪状的衣纹展示了和阗风格的

衣饰造型。值得注意的是这种动人的风格很早就与艾旺和聂萨寺和阗风格的雕塑相联系。它也是中原汉地13世纪末至14世纪初一种流行的风格，优美的跋陀罗小塑像大致也是这一时期的作品。然而，阿罗汉迦里迦像(Kalika)却透露出明代初年，14世纪晚期出现的汉地雕塑具有的粗壮格式。

从13世纪到15世纪初叶的这段时间产生了一些最著名的大成就者和本尊神的西藏雕塑。极为抽象的体量特征中发散出来的强有力内在活力。大概断代于13世纪晚期至14世纪早期的作品，属于福特夫妇藏品中的金刚手，比起较早期的雕塑作品如兹默尔曼藏品，12世纪晚期至13世纪初期的胜乐金刚来，躯体更柔和光滑饱满膨胀，具有更大的爆发力。金刚手还有一个强化的线条装饰来表现面部特征。兹默尔曼藏品中的米拉日巴塑像以其宽阔的平面和有选择的线条风格与14世纪末的红阎摩曼陀罗有密切的联系，作为这种风格的进一步发展而出现的是14世纪中叶的白玛桑杰像，其面部造型有很强的概括性和略微的面具化夸张。米拉日巴像的宽阔粗拙感是与14世纪晚期这类风格的发展进程相互一致的，大约15世纪中叶的江孜白居寺的辉煌巨型雕塑就是这种风格的顶峰。

费卢波(Virupa)塑像，大概断代于14世纪晚期至15世纪早期。它用一种极度强化的粗拙、滚圆、立体的躯干体量感将面部夸张的面具化形貌与描绘头发的装饰格调统一起来。作品还通过宽大的嘴部的灵活伸展与臂部肌肉的坚韧弹性表露出一种更强的自然主义特征。这件可能获自后藏的杰出雕塑，蕴含了14世纪抽象力量的本质，同时又与15世纪第二季江孜白居寺的雕塑表露的自然主义风格相近似。而且为与克利夫兰博物馆藏巨大的鎏金费卢波像所代表的明永乐年间(1403—1425)的雕塑风格进行比较提供了一个明确的参照物。

在夏鲁寺拍摄的一些优秀的鎏金菩萨铜像证明了后藏地区这

一时期鎏金菩萨像的优美风格(Henss,1981,页141,图47)的菩萨像可能断代于14世纪,而图48的菩萨像可能断代于15世纪早期。尽管两尊菩萨像与同时代的尼泊尔雕塑有明显的风格上的联系,但作品凝聚的线条和锐利的线条变化则是典型的西藏风格。

从13世纪至15世纪初这段时间西部藏区产生了西藏最有趣和最独特的一些雕塑,其中有很多是五方佛的造像。在12世纪至13世纪初叶的卫藏唐卡绘画中,五方佛也是相当流行的主题,但这些作品是以雕塑形式表现五方佛造像最为精致的作品。笔者与Thurman编的《西藏宗教艺术》如来佛部的插图138、139、140、142、143以及纽瓦克博物馆的金刚萨埵雕塑都代表了这一时期的历史发展。我们还可以在列宁格勒冬宫、汉堡爱森藏品(1989,图1—4,5,7)和各类私人藏品(Von Schroeder,1981,图34B,35B和D—G,36D,39B及D—F)中找到很多其他重要的例证。珠宝镶嵌的扩大应用和繁缛琐节的描绘是13世纪至15世纪初叶的这组作品的标志。作为一个整体,它们展示了一种优雅的,现实的,不寻常的魅力。这些雕塑不是通过体量来展示力量,而是透露出一种更加神秘的,几乎难以捉摸的精神境界,珠宝链装饰的曲线,身披的肩带的奇妙僵直感和通常高耸的发式和头冠对这种境界加以补充和阐释。

15世纪

15世纪在西藏历史上是一个相对平和的时代,藏传佛教及其艺术在这段时期取得了巨大的成就从而勾画出这一时代的特征。本时期的中心人物是西藏最著名的喇嘛和佛法的弘传者宗喀巴(1357—1419)。他被认为是藏传佛教格鲁派的创始人和诸多寓义深刻流传至今的藏传佛教戒律的制定者。1409年,宗喀巴创立了传昭大法会,重妆了大昭寺的觉沃释迦牟尼像,使之成为一尊受用身像。同年,他还创建了拉萨东北的甘丹大寺,此寺是格鲁派主寺

之一。

明代前期的几位皇帝对藏传佛教很有兴趣，延请各路高僧入京朝觐，其中包括宗喀巴，但宗喀巴未能成行。然而，五世黑帽系噶玛巴喇嘛却成了明皇帝的密友，噶玛巴和明代朝廷之间的关系似乎延续了好几个世纪。据记载，永乐皇帝(1403—1425)送给西藏诸多高僧大德的礼物就包括著名的永乐佛教雕塑。

本时期最丰富的和最重要雕塑与绘画遗存主要是在卫藏，尤其是后藏和西部藏区发现的，其中的西部藏区在15世纪中后叶经历了又一次的艺术复兴。

卫藏地区

在15世纪初格鲁派热衷于在卫藏地区修建寺庙。宗喀巴的两位弟子于1416年和1419年分别在卫地拉萨两翼修建了哲蚌寺和色拉寺。这些寺庙中的每一座都有上千名僧人。若干年后的1447年，宗喀巴的弟子，后被追认为第一世达赖喇嘛的格鲁派上师根敦珠巴(1391—1474)在后藏日喀则附近建立了扎什伦布寺。此寺现为班禅喇嘛的主寺，寺内供有西藏最高的弥勒佛像，高达26.2米，用镏金青铜制成。

距日喀则不远是繁华的商业城市江孜，在江孜前往尼泊尔和印度的主路上有一座建于15世纪初叶的另一座著名建筑，这是一座多层庙宇和称“古本”(Kumbum)的万佛塔。当人们由底层逐层登向顶层时，每一层绘有壁画和置有雕塑的龛堂提供了一个逐步往高处修习的次第顺序。在这座著名的建筑和邻近万佛塔的白居寺可以发现一些按原样保存的最杰出的藏传佛教艺术珍品，虽然万佛塔和白居寺都不属于任何教派，但它们与格鲁派和萨迦派有密切联系。白居寺由当地法王热丹·贡桑帕格巴建于1414年至1424年；断代于1439年(有说为1427年)的万佛塔由帕格巴仁钦所建。

万佛塔内巨大的泥胎彩塑，如五方佛及其胁侍菩萨展示了一

种辉煌壮丽的景象。尽管有一种倾向浮华雕饰的趋势，但这些泥塑纪念碑式的规模，带有明显特征的庞大的躯体，粗壮的四肢，合手比例的宽阔躯干，四方形的头颅创造了极为庄严的形象和一种极为深厚的力量感。这些笨重庞大的体量感由于使用柔滑飘逸的衣裳和极为精巧华贵、细致入微的装饰而得以减轻。背光展示了丰富的形成边框线的火焰图案并补足了主要图像。这种风格显然是模仿印度和尼泊尔的巨像和精巧珠宝装饰风格并揉和了源自中原内地漂亮的流畅衣饰，很可能是永乐年间的雕塑，诸如文殊室利像。[10]

万佛塔的壁画也透露了如此的一种揉和：即在形式、装饰与织物设计方面的印度和尼泊尔相联系的风格；在衣饰、服装、披肩等基于汉地母题方面令人称奇的优美的自然主义风格。其画面的明锐和富于变化，细节的错综复杂，色彩和图案的完美控制共同创造出优雅而且比例极其优美的栩栩如生的神灵。相似的宏伟和优雅还出现在这一时期同一地区一些单个的唐卡绘画中，如波士顿美术馆藏的弥勒佛和红阎摩。万佛塔殿壁画的风景景物与成分基本上是以典型的尼泊尔传统的确定格式描绘的不连续的，高度图案化的二维空间画面出现的。这种传统与早期止贡寺唐卡体现的更自由，更自然，更统一的空间观念是不相同的。

在万佛塔壁画中见到的达到顶点的力量感和飘逸儒雅在白居寺的雕塑中也同样可以看到，它们是西藏艺术中最好的作品的一部分。菩萨和佛安祥丰满的姿态拥有高贵和庄严的风采，衣饰以极美的线条飘拂在人物身上。在这种成熟的风格中，柔和而又贴切的衣褶具有一种揉和了平和随意雅趣的内在精神。白居寺弥勒殿的三法王雕塑正是如此，其庄严沉静之相就是通过三法王厚实而伸展的衣装互不间断的弯曲的衣褶线簇而变得生机盎然。以线条表现衣褶的随意度也与早期的松赞干布雕塑大不相同。

在白居寺肖像类型的造像，如阿罗汉、上师、大成就者等等的

造像方面，藏族艺术家达到了一个极度写实自然主义的顶峰。坚实而健壮的形体传达了肌肉筋骨的力量感，面孔由于带有现实生活的敏感类人的特征和表情而变得栩栩如生。这些雕塑是一种全新的，夸张的自然主义的最好例证，然而，这种风格在本时期还未成熟。此外，这种自然主义风格的一些特征逐渐掺入并吸收了更多的宗教仪轨的、传统的风格在 15 世纪晚期至 16 世纪早期的作品中创造出一种有趣的、新的风格变体。

江孜万佛塔建成后不久，1429 年由贡噶桑布(1382－1444)在后藏建立了萨迦派的俄尔寺(Ngor)。此寺以上述风格的壁画和唐卡而著名，诸如大德喇嘛像，其极为合度的比例和凡人特征都证实它与江孜作品的年代相距不远。饶有兴味的是我们注意到这幅喇嘛像展示了一种与意大利文艺复兴时期的一些早期绘画的神秘相似性，如同我们在 15 世纪佛洛伦萨圣马可壁画中所见到的那样，特别是在稀薄的菘蓝颜料的使用和硕大的双手与面部的平面处理与立体造型方面更是如此。尽管这可能是巧合，但应该指出，通过藏人早已熟悉的东西方贸易通道网络，在西方世界和西藏之间很可能存在一种联系。这个问题还有待于进一步的讨论。应该注意的是这种独特的风格似乎很短命，在西藏艺术的发展中它似乎没有任何的进展。喇嘛像存留了一件有意义的目前也可能是唯一的杰出作品例证。

融和了中原汉地因素并与江孜风格有极密切联系的绘画也出现在 15 世纪中叶这个非常辉煌而多变化的时期，如大不列颠博物馆藏的释迦牟尼像和阿罗汉像。然而，15 世纪中叶和后半叶最杰出的作品或许是仍然继承着印度尼泊尔风格的绘画，其中大部分在萨迦派的寺院里。这些绘画透露出一种揉和了一些自然主义因素，走向戏剧化般简洁的显著倾向，在主要人物的造型方面更是如此。例如阎摩敌像沿用了二维空间的前景中央安置主要人物的造像仪轨构图。但是，一些诸如阎摩敌人物极强的有效的造型法和人

物动感的活力等因素使主像似乎更有力，更戏剧化地突现出来，比那种类型化的火焰图案背景也稍显自然。这些因素表明在这种“古典的”风格之下的逐渐变化。

稍后时日另一些绘画，如胜乐金刚欢喜像和金刚亥母像，在造型方面与我们见到的阎摩敌像透露出相似的品味，但前者的图像人物修长比例合度，更富于装饰，人物的活动肢体更加顺畅自如。吉美博物馆画在丝绢上的优美唐卡喜金刚与明妃像或许可以断代至 16 世纪，它是在汉地或康区制作的，同样代表了胜乐金刚所展示的相同风格倾向的一种地区性变体。

从本时期中期开始，藏传佛教艺术在其历史上达到了一个高度，无论是在创作的作品方面还是在作品价值方面都是如此，特别是后藏地区寺院的杰出作品。万佛塔和白居寺的作品是西藏艺术史上的里程碑，它作为一种启发灵感的样式有一个多世纪。印度尼泊尔风格和源自中原汉地的自然主义风格的融合也始自这一时期，但这种融合在其端倪被充分认识和伸发之前就已存了一个世纪。

西部藏区和东部藏区

在某些方面江孜万佛塔风格，特别是在绘画方面的真正继承者似乎是 15 世纪中叶至 15 世纪后半叶在西部藏区制作的巨幅寺院壁画和唐卡。图齐是第一位向西方介绍西部藏区复兴的古格王朝札布让都城及其作品的学者。我们可以在红庙的壁画和图齐在札布让所获的许多唐卡中分辨出美化的优雅的江孜风格的痕迹，不过融和了 11 世纪流行的西部藏区传统的神秘、迷人风格。

红庙的壁画，以托林寺[11]的壁画和斯匹第塔波色康殿(Serkhang)的壁画都展示了一种与江孜万佛塔风格相联系的精致的、里程碑式的风格，但它们也揉和了一些西部藏区风格中令人喜爱的变体特征。本文中提到的或许可以断代至 15 世纪中叶和后半叶，这是由 15 世纪持续至 17 世纪中叶的古格引人注目的“复兴”

初期。这类作品以精致尖锐的线条，通常以深红色和蓝色为主的奇妙色彩，背景稀少的严格二维空间平面，精妙绝伦的图案来体现它们的特征。许多的母题与传统的印度——尼泊尔特征相联系，比如神龛类型的法座；并与江孜万佛塔风格相融合，比如背光光晕。这类作品具有一种纪念碑式的辉煌与崇高，其中又融合了以世俗间迷人的巧妙笔触加以润色的一种深奥的人生无常的思想本质。作品还提供了一种 16 和 17 世纪倾向超自然主义的不可阻挡的潮流形成之前在西藏的印度——尼泊尔风格传承中间流行的主要创新样式。

札布让红庙八位禅定佛的雕塑展示了一种有趣的与江孜万佛塔的巨大造像不同的新观念。它表现的高挑的、棱角分明的形式，修长的肢体，带有细长眼睛和甜美微笑嘴唇的椭圆形面孔创造了生动的、迷人的俗人形象。非常精美的窄身僧衣，虽有些僵硬，但仍很合适地紧贴在人物身上，增强了这种形式脆弱、轻柔、飘渺的效果。兹默尔曼藏品中的不同寻常的莲花生塑像是这种风格一种绝好的例证，从中显示出这种西部藏区艺术风格所展示的特别神奇的特征。

在札布让大约断代于 16 世纪初叶的白庙里的雕塑以它极富有内涵的人物达到了一个令人不可思议的高度。这些造像的身体较普通人大为拉长，并用衣袍和饰品装饰。这些衣饰互不相同的、棱角分明的、零散的效果创造出一种迷人的、远离尘世的意境。在表现神性和人性的有机统一时，这些雕塑和绘画提供了一种完美的，略显怪异的，然而又将佛教观念庄严地、世俗化地体现出来的方法。与这组造像的独特性与确凿性一样，这组作品在理解出现于 15 世纪晚期至 16 世纪早期的许多作品中此类风格的一些隐匿成分时，也有重要的作用。札布让红庙、白庙的雕塑与绘画，与江孜万佛塔和白居寺的艺术一道在西藏艺术史的中期是最重要的文物遗存。

尽管可以假设这一时期藏区东部的佛教寺院和佛教艺术已经发展了，但到目前仅有一点可资利用的具体证据。然而，至少应该提到主要的一点是，似乎在康区和汉地完成的西藏绘画，其重要的发展演变似乎都展示出一种强烈的明代(1368－1644)前期绘画的灵感渊源。私人收藏或许出自东藏的两幅阿罗汉像，[12]在背景描绘上明确地表现出对15世纪明代风格的背景的应用。这两幅绘画表现了一种近景的、统一的、单个的风景观，并为罗汉主坐像提供了一处宽敞的背景平面，主像画面位置是不对称的而不是居于中央，并与画面背景的比例极为适度自然。树木、花草、山石都用装饰华丽和丰富自然的细节描绘。重叠的岩石峰峦与14世纪的止贡寺唐卡所展示的风格有明显的联系。但是，它们也利用了明代绘画的空间距离幻觉感，同时强调了一种二维空间的明晰和程式。[13]将自然风景作为佛教题材一个合适的背景。或许就是这些阿罗汉绘画所表现的背景而加以培育和应用，这确实要归功于西藏东部地区——这确实是一种逐渐地迷住了艺术家并在自16世纪晚期以来的西藏艺术中占主导地位的，具有挑战性的特殊绘画技艺。

16世纪

这一时期三个主要地区的所有已知作品，反映了风格的广泛和多样化。西部藏区，包括古格、拉达克和桑斯卡尔(Zanskar)都有大量的宗教活动，众多的壁画和一定量的唐卡表明佛教寺院在这一地区的兴旺繁荣。在东部藏区兴起了噶玛巴风格的画派，由文献我们可以知道这是西藏一个主要风格的画派并与16世纪前半叶形成的噶举派的噶玛巴分支有关系。然而，风格最为丰富的还是在卫藏地区，似乎具有最错综复杂的风格趋向。大部分的风格都与萨迦派相关，但也出现了几个有趣的变体，或许要归之于止贡噶举和宁玛派。本时期艺术明确的分野反映了一个相似的政治分割，然而尽管如此，作为艺术的活动规律，它要以各种方式表现一个更具活

动力的自然主义，因此各地区的艺术之间也有一些内在的联系。

西部藏区的绘画

从整个16世纪到17世纪中叶，西部藏区的佛教和佛教艺术一直很兴盛。拉达克及其周边地区存留相当数量的壁画和唐卡，诸如出自巴斯阔(Basgo)、比洋(Piyang)、利吉尔(Likir)和喇嘛玉如(Lamayara)等寺庙的作品以及出自桑斯卡尔卡夏(Karsha)和普塔尔(Phugtal)寺的作品。[14]大约是这一时期出自古格，罕见的三世达赖喇嘛像就是古格艺术复兴中期一个很好的例证。由于这幅肖像的时代可以确凿地定在16世纪的后三分之一世纪，所以，它不仅在理解西部藏区绘画的发展方面，而且在确定来自其他地方的绘画的年代方面，如来自卫藏的克什米尔班智达Gayadhara，都有着极为重要的意义。

在某些方面，这幅三世达赖喇嘛像与古格艺术复兴较早期的绘画即15世纪的中叶和后半叶的古格风格相联系，特别是在优美的线条应用与占支配地位的深蓝和红色的使用方面。然而，重大的演变还是明确的。纤柔飘逸衣饰的宽松细密衣褶的描绘获得了更加错综复杂的，更加自然主义的三维空间效果。主像极为轻微地置于画面平面中，环绕主像的场景通过简略的山石背景和建筑物的安排使之具有空间感，这些山石和建筑也比早期只利用图案的作品更为丰富。这种发展或许反映了卫藏和康区的绘画已经产生的变动，但也正是这幅绘画提供了西藏艺术发生在16世纪后三分之一世纪期间这些重大变化的断代例证。16世纪上半叶札布让白庙和本尊殿的壁画，从风格上看早于这幅三世达赖喇嘛唐卡，而班智达殿的绘画从风格上看可以断代于17世纪初叶。古格唐卡及随后的札布让与托林寺的绘画形成了展示从15世纪中叶到17世纪中叶正在演变的地域风格的最主要的系列作品之一。

东部藏区的绘画

有关东部藏区艺术的文献现仍留存的非常之少，但一些融合汉地风格成分，特别是风景成分的绘画，多被认为与这一地区相关联。噶举派的一个支系噶玛巴与15世纪早期的明代诸皇帝有密切的联系(海瑟・卡尔梅，1975，页75—80)，此外，东藏地区从16世纪后半叶噶玛噶举画派的形成发展既与噶玛巴相关联，也与极强的汉地风格成分相关联，这是人所共知的。以这种风格创作的艺术家中的大多数以其“明晰的色彩和晕染”而知名，都是康区和安多的噶玛噶举派信徒。东藏绘画的主要主题是阿罗汉、大成就者、本生故事(Jatakas)、佛教故事等。

16世纪后半叶或17世纪初叶的两件作品或许表明了这种演变过程，它们是波士顿美术馆的居士Dharmatala和福特夫妇藏品中两位大成就者。两幅作品都应用了带有重要风景成分的统一构图。前一幅画大量地应用了这一地区作品中流行的鲜亮的石绿，强调了一棵精美的树和菘蓝的云彩。虽然这些特征从15世纪起在明代绘画中就很知名，但明中期(1500—1580)和明晚期(1580—1644)的绘画中也可以看到，这幅画所用的方法极为普遍。福特夫妇藏品的那幅绘画，其迷人的岩石形状、着意刻划的自然植物、人物风格改进的自然主义都清晰地反映出明代中期绘画的风格。[15]

明代中期风格自然主义的最好例证显然是吉美博物馆藏的给人以深刻印象的骑斑点灰马的财神身像(Kubera)。着武士装的财神形貌英俊，手握吐宝兽，骑马穿行在云朵中间，陪伴他的是众将领和夜叉，各被一种纯熟和自如的手法描绘摹写。然而，最迷人的特征还是由那匹精心描绘的马体现出来，马确凿的形体、灵敏的肚腹、极具肌理的面部都描绘的很好，使这匹马仿佛要活了一般。在现今留存的明代汉地绘画和西藏绘画中，马的描绘这可能是最好的一幅。

大英博物馆收集地点不详的本生画很可能是东部风格的作

品，它提供了1600年左右绘画的重要证据。[16]这幅本生画是组画中的一幅，可能是受人委托订制，或者一度曾属于明万历皇帝时期某人的藏品，因为画面下方有明万历年号。此画不仅利用了相当丰富和改进的风景成分和随意安置的建筑，而且在安排严密的周围场景中以细小人物表现出一种生动的，线描轮廓化的人物风格。主像人物释迦牟尼则展现了一位具有曲线美的富有活力的形象。优雅宽松的衣饰表明它比自然主义的描绘方法有了很大的改进。带有锥状山峰和合宜轮廓线的风景地面用色和背光光晕的平涂黑色仅仅代表了这件重要的有纪年作品的某些风格成分，在17世纪及17世纪以后的绘画作品中，这些成分才演变成基本的母题。

卫藏的绘画

这一时期的卫藏地区的大部分处于由不同宗教派别支持的大家族手中。最有势力的家族控制了拉萨和后藏；前者一般与格鲁派相联系，后者多由噶举派的噶玛巴支系支持。16世纪后期和17世纪也是一个格鲁派与此时间独立的蒙古人之间的联系日益加强的时期。三世达赖喇嘛在前往蒙古的途中于1588年在康区圆寂，在此期间他归顺了蒙古的阿拉坦汗(Altan Khan)，在东部藏区建理塘寺并在宗喀巴的出生地的安多宗喀建立了著名的塔尔寺。转世于蒙古贵族家庭的四世达赖喇嘛云丹嘉措，直到他十二岁时的1601年才返回西藏。

16世纪卫藏的绘画趋向虽十分错综复杂，然而还是展示出两种主要的倾向。一种是活跃在16世纪中叶但在后半叶衰微的倾向，这主要由与印度、尼泊尔风格相关联的作品所体现的15世纪的风格，这类作品创作数量很大，似乎都与萨迦派的寺院有关系。另一种倾向在本世纪逐渐增强，表现了对(可能来自东藏地区)自然主义风景成分和人物风格的模仿，特别是对汉地宽松衣饰风格的大规模模仿。很显然，萨迦派也是这种新的风格倾向演变的主要促成者，但也有一些证据表明，这种风格与噶举派的支系止贡巴相

联系，另一些则与宁玛派相联系。

在这些互不相同的风格群体中只有很小的一部分在这里可以记下来。其中一种是由一组萨迦诸祖图的绘画所体现，兹默尔曼藏品中的 Gayadhara 即是其中的一幅，断代于16世纪的后三分之一世纪。[17]这种风格或许代表了源自印度、尼泊尔传统的那种艳丽的色彩，二维空间平面式的图案和传统的程式化构图的风格之最后的一个高潮阶段。然而，这一套组画也融和了一些汉地宽松飘逸衣饰风格的成分。另一种风格倾向出现在另一组萨迦派上师的组画中，虽然它展示出更广泛的包括石绿在内的色彩主题和花鸟成分，但仍然承袭了二维空间的画法，如藏于洛杉矶县博物馆的两幅萨迦上师像(Pal，1984a，图 35，Pal 1983 页 82)。第三组绘画风格类型也与萨迦派的作品相关联，这种风格一种确定的世俗色调和简朴的风景描绘萨迦派上师和画面主神(Pal，1984a 图 64，65)。由于被众多分割的神灵覆盖了大部分，因而风景有统一的视点但失掉了视觉冲击力。神灵也不再以静态的行列安排，但仍以略微不对称的方式安排，犹如漂浮在空间的环境中。这种风格代表了卫藏藏传佛教绘画一种确定的新方向，有许多重要的唐卡代表了这种风格，包括兹默尔曼藏品中著名萨迦派大黑天神像。

第四种风格我们可以在止贡巴喇嘛像中看到。这种可能与主寺在卫地的止贡派相联系的风格强调一种简朴但完整的主体风景，在喇嘛的背后描绘了写实主义的树木而不是传统的佛龛母题。线条相当的精细，衣饰上的色彩以红色和金色为主。画中树木与断代1600年的本生画风格相关联。

最后一种风格是兹默尔曼藏品中的唐卡展示的不寻常的风格，唐卡描绘的是在铜山净土宫之中的莲花生，大约断代于16世纪晚期到17世纪早期，它提供了一种与或许在卫藏的宁玛派寺院相联系的风格的证据。这幅作品的优雅与精致，丰富的色彩和建筑母题的应用都表明它的一些风格成分与尼泊尔绘画和西部藏区古

格风格相联系。这幅画或许是最早描绘莲花生净土的作品之一。

这些各不相同的风格类型存在的方式表明这一时期的艺术风格与某个特定的宗教派别，或某个确定的寺院与艺术流派有一个相当明确的关系。画家中的大多数是僧侣，其中一个因素是通过艺僧传授弟子的方式，倾向于在一个寺院之内一代又一代地形成一个传统。此外，艺术家也经常来自于某个特定地区相联系的绘画世家，所以，一种传统的风格倾向于在原地区传承下来。毫无疑问，这归功于西藏艺术极强的保守不变倾向。此外，这种新的风格改进的证据与绘画母题和风格趋向从一个地区向另一个地区，特别是这一时期由东藏至东藏和由卫藏至西部藏区的运动也在艺术家和艺术作品（如唐卡、图像集、小佛像等易于流动的东西）从一个地区到另一个地区的流动过程中显露出来，后者的流动经常是在一定的顺序之内完成的。随着西藏艺术研究的深入，毫无疑问这些引人注目的流动和相互之间的关系将趋于更加明晰。

雕塑

说到雕塑，尽管可以观察到一些特定的风格类型，但在确定作品的确凿制作地点时还经常存在困难。有一种类型似乎反映了15世纪早期江孜万佛塔雕塑自然主义风格成分并以展开的多角度的或曲线的图案形成这种风格，正如札布让白庙的西部藏区雕塑展示的那样。这些大部分断代于15世纪晚期至16世纪初期的雕塑也使用了丰富的錾刻图案，有如此图案的多出现在上师肖像雕塑中。其他值得注意的作品例证有大英博物馆和汉堡艾森藏品中的作品。[18]上述作品很可能大部分来自卫藏，但列宁格勒冬宫藏上师像或许来自于东部藏区。

纽瓦克博物馆的金刚持和金刚亥母雕塑亦与15世纪晚期至16世纪的风格相关联而且很可能来自卫藏。两件雕塑都反映了与尼泊尔雕塑风格的联系。但是，前一件作品有15世纪西部藏区雕塑那种拉长的、神秘的风格成分和来自明永乐雕塑的衣饰风格成

分。披巾僵硬的褶纹是我们在 15 世纪晚期至 16 世纪早期的胜乐金刚唐卡中的细小人物所见到的风格。后一件作品具有特别敏感的面部表情,它或许与出现在 16 世纪晚期的兹默尔曼藏品中的唐卡风格相关联。

这一时期在绘画和雕塑之间的对应之处在确定独立雕塑的年代和风格地区方面具有主要的和特别实用的作用。事实上,将几组确定的属于同一座寺院或属于同一地区艺术流派的雕塑与唐卡结合在一起进行深入的研究是可行的。举例来说,洛杉矶县博物馆稀有的无我(Nairatmva)雕塑,从风格上说似乎与断代于 16 世纪中叶稍后的萨迦上师 Gayadhara 唐卡的次要人物形象有密切的联系。这可能表明这两件作品有相似的年代、地域和艺术流派风格。

这一时期的许多上师肖像雕塑为雕塑研究提供了一个迷人的领域。在众多的不同风格之中,本文中的两个例证确实透露出 16 世纪中叶前后两种显然不同的类型。兹默尔曼藏品中的萨迦上师索南伦珠是用一种华丽的,传统的卫藏(可能是后藏)风格制成的,紧贴躯体的衣袍透露出一些源自江孜万佛塔雕塑传统的优雅流畅的用线方法。另一件是洛杉矶县博物馆的噶玛杜载像,这件雕塑可能来自东部藏区,断代于 16 世纪后半叶,也可能与江孜万佛塔雕塑的某些风格相联系,但在臃肿庞杂的厚重衣袍描绘方面仍透露出一种更加有力的写实主义。虽然这两件雕塑都拥有一个坚实牢靠的形式,但后者的写实主义通过引人注目的厚重衣袍的绉褶和强有力的个性特征突出了一种额外的力量感和与观众的直接面对感。

在 15 世纪至 16 世纪卫藏地区激发形成的流派和来自与汉地风格相关的东部藏区流派基础上发展成为一种极强的写实主义,用这种写实主义对旧有的尼泊尔、印度传统完全模仿的一种综合体就是现今藏传佛教艺术的一个阶段。正是在公元 17 世纪这种艺术综合体开始成熟和收获,从而形成一种新的、占统治地位的、独

一无二的西藏风格并一直兴盛至今。

17 世纪

17 世纪是西藏历史上和艺术上具有转折意义的时期。本世纪初年卫藏地区的权力分掌在后藏的噶玛巴和卫地的格鲁派手中。依靠和硕特部蒙古固始汗的势力，五世达赖喇嘛(1617—1682)势力兴起，至 1642 年权力已趋巩固。从这时起达赖喇嘛就成了西藏的政治领袖和格鲁派的头领，在五世达赖统治时期格鲁派就传布到藏区各地随后成为西藏最有势力的宗教派别。1645 年，五世达赖开始在吐蕃第一代大法王松赞干布旧宫遗址上，即俯瞰拉萨的红山建布达拉宫。这座宏伟的建筑有塔状的的厚墙，上千个窗户，宽敞的之字形走道，是世界上最辉煌最雄伟的建筑之一。50 年代以前，它一直是达赖喇和南杰寺与经院的驻地，直到今天仍然是一座嵌入世俗物质世界的无与伦比的藏传佛教启示碑。

卫藏的绘画

一些有纪年的唐卡表明这一时期卫藏绘画的发展过程：这些唐卡是福特夫妇藏品中断代于 1642 年以前的班丹拉姆，纽瓦克博物馆藏的可能断代于 1667 年的俄尔萨迦索南嘉措和洛杉矶县博物馆藏的可能断代于 1675 年的贡噶扎西。

毫无疑问，福特藏品中的班丹拉姆是这些年出现的最优秀的作品之一。它不仅为勾画 17 世纪中叶达到鼎盛的“黑唐卡”类型提供了主要物证，而且是一种主要的绘画新趋向的例证。这种趋向十分强调用成熟的厚重的平涂线条描绘强有力的写实主义人物形象。这种新风格坚实的线条和内在的力量还可以在如下作品例证中看到，即艾利思沃尔思藏品中可能断代于 17 世纪前半叶的金刚手与兹默尔曼藏品中断代于 17 世纪后期的阎摩敌，后一幅作品由处于运动中的厚重体积和粗壮而技艺娴熟的线条具有一种飘逸神奇的力量。

这些唐卡的风格或许与“新勉”画风的出现有关。据说“新勉”画派是由却英嘉措(活动在1620—1665年间)开创的,他曾为一世班禅效力,后来又成了五世达赖喇嘛的画师,其风格也在五世达赖喇嘛时得以兴盛。逐渐与充分发展的“新勉”风格相联系的这类风格在拉萨布达拉宫的一些壁画和1675年萨迦上师贡噶扎西的肖像唐卡中得以表现。据藏文文献记载,这种新勉风格(Menri)是以“风格真实性”为其特征的,它强调丰富厚重的色彩,注重细节和优雅宽松服饰的图案,逐个描绘的莲瓣和叶片以及风格的优美和生动。与1667年纽瓦克博物馆藏的萨迦喇嘛肖像比较,这种新风格的特征是相当明显的。虽然纽瓦克喇嘛像身穿一种与当时潮流完全一致的,式样明确的华丽服饰,画面背景仍然继续着16世纪的保守风格。但贡噶扎西像展示了强调丰富橙色和绿色使用的新风格,它对建筑和风景成分的应用在神灵与背景之间的活动空间创造了背景空间距离。与传统的印度、尼泊尔风格的壁龛格式不同,一种叶片和花朵组成的完全成熟的风格被用来作为主像的背景。这种或许由汉地绘画激发的花草背景在止贡喇嘛像中看到它的早期阶段。

贡噶扎西唐卡中的真实感觉似乎是坚实的、不容怀疑的,它包括均匀着笔的天界景观和世俗万像。毫无疑问,这是西藏的主要艺术风格之一并在西藏绘画的长期演变中标志着一个高峰。在五世达赖喇嘛在西藏政治、宗教和文化诸方面确定统治权之时出现的这种风格不仅发展为藏人自己的风格,实际上也发展成一种诸民族共有的风格。

不仅存在于绘画也存在于雕塑和其他艺术中这种主要的西藏风格以其独有的特征和广泛的传播达到了一个如此之高的水平,以致于遵从西藏风格导引的汉地和蒙古佛教艺术,除去地区性的变异之外,实际上已经不能把它们和西藏作品区别开来。这种地区间的藏传佛教的艺术风格最初根植于卫藏的佛教艺术之中然后传

播至北部的佛教地区，在 17 世纪和 18 世纪期间，这种风格或许产生出亚洲最好的佛教艺术。

特殊类型的黑唐卡，这种深不可测的、极度神秘的绘画在半透明的黑底上描绘隐约闪亮的图像，它也是在 17 世纪中叶前期在卫藏地区成熟的形式。作为对上面提到的福特藏班丹拉姆像的补充，另外三件作品对理解这种不同寻常的绘画形式也是特别重要的。一件是绘于 1674 年和 1681 年五世达赖喇嘛密像手稿（卡尔梅 1988），另一件是旧金山亚洲艺术博物馆（The Asian Art Museum of San Francisco）断代于 17 世纪晚期的布顿唐卡。这件唐卡来自后藏的夏鲁寺，因此，在指明这一地区的风格方面，布顿唐卡也有重要作用。第三件是大黑天神唐卡。它是图齐在江孜从扎什伦布寺的喇嘛手中购买的，所以也可能出自后藏。虽然 这幅大黑天神唐卡没有纪年，但它的风格与五世达赖喇嘛手稿的插图极为接近，因而可以断代至 17 世纪中期后叶左右。布顿唐卡在精致化和概念化方面表现出很大的进展，这是一种传至 18 世纪中叶的风格趋向。与此相比，大黑天神画面的力量感和形式的活力都进一步表明了它 17 世纪中后期的断代。

波士顿美术馆的红阎摩黑唐卡与布顿唐卡在菘蓝颜色和优雅美的方面，在使用一种灵巧、轻微的笔触来进行晕染和勾勒的细微差别方面有非常紧密的联系，因而红阎摩唐卡也可认定在 17 世纪晚期或许也来自于夏鲁寺。纽瓦克博物馆的黑唐卡也取自康区而且或许是一种黑唐卡的东藏地区变体。这件作品是当时正在恢复活力的宁玛派的作品，从风格上看也属于独特黑唐卡的早期类型，用于非人世界召遣鬼神。

西部藏区和东部藏区的绘画

17 世纪时，西部藏区和东部藏区在绘画方面也取得了辉煌的成就，两地的绘画都在这一时期达到了最高的水平。西部藏区的风格模仿了以弗吉尼亚美术馆藏（The Virginia Museum of Fine

Arts)无量寿净土变(图齐,1949)为代表的,出现于17世纪初叶的更加写实主义的人物风格和空间背景成分。艾利思沃尔思藏品中可能断代于16世纪晚期至17世纪初叶的辉煌的大幅莲花生唐卡,以昏暗深沉的色调保留了西部藏区风格中令人惊异的神秘气氛,但环绕背景比较随意的风格透露出对1600年在本生唐卡中所用技艺的接受。莲花生僧衣醒目的金色图案与1667年纽瓦克博物馆藏的萨迦上师像的风格极为相似,其有力的线描与17世纪中叶前后出现的线描风格演变相关联,从而也可以表明莲花生唐卡的断代是接近17世纪中叶。

东藏的流派其中最著名的噶玛噶举画派,它是16世纪晚期发展起来,据说到了17和18世纪达到了鼎盛时期,这种画派与汉地绘画的发展有密不可分的关系。在分析这一地区的西藏绘画时,允许利用汉地绘画的纪年作为一种有用的参照。然而,因为明代中期和晚期明绘画的错综复杂性事情还不是这么简单。显然,即使汉地影响在18世纪已经非常显著,但在这一时期来自北印度的一些绘画成分在特定方面还是影响了东部藏区艺术流派。新德里西藏事务部藏的一套著名的大成就者唐卡,其中的一些建筑特征展现出印度绘画的成分,这些印度绘画是我们在断代于1560年前后早期的莫卧尔(Mughal)经卷绘画中所见到的。此外,出于尊崇,也出于对传播和继承著名流派的兴趣,产生了一种保留古代成分,或有选择有修改的复制古代作品的倾向,复制的作品有较古老著名绘画,甚至是成系列成套的绘画,如阿罗汉、本生画或传承师徒肖像(见注释12)。在这类情形时,作品年代的确定必须仔细考察,考察在一种或许包含了很多古代成分特征的风格中存在的最现代因素。

虽然有关东部藏区流派的有纪年材料仍十分缺乏,但我们似乎能够根据这些作品具有很多与晚期(1580—1644)绘画相关的成分这一事实仍可以将这批作品归于这一时期。这批绘画作品有艾利思沃尔思藏品中的八臂绿度母、洛杉矶县博物馆藏的娑罗室伐

底(Sarasvat)、吉美博物馆藏的夏玛尔巴上师和阿罗汉罗睺罗。晚明风格在吉美博物馆藏的两件作品中最为显著。夏玛尔巴肖像画具有空间感的风景背景应用具有深度透视感的，精致优美的单个植物表明其具有17世纪早期的汉地风格。带有奇峰异石的罗睺罗像可以确定在晚明画家吴彬(福建莆田人，活动于1568－1626年)作品的断代之后，因为吴氏人物画中的奇石是这幅罗睺罗和18世纪出现的作品如兹默尔曼藏品中嘎保巴(Gampopa)像中所见奇石的范本。罗睺罗衣袍极强的深蓝色和红色也能在福特夫妇藏品中的本生画中见到，似乎是17世纪晚期至18世纪早期的一种风格，这一时期或许就是这件辉煌的大幅阿罗汉绘画的创作年代。

由上述五幅略微不同的绘画所代表的东藏风格的特别成功之处就在于画面主像和写实主义的背景达到了水乳交融的地步。例如可能是创作于17世纪早期的绿度母像，空间固然有限而且被建筑物的平面覆盖，因而神灵似乎占据了她的宫殿面前的院子空间，神秘的树木背景由紧靠在后面的大树来表现。在福特夫妇藏品中的阿罗汉像画面上尽管阿罗汉的本身的光彩辉煌似乎将他于背景割裂开来，但背景还是一种平衡画面着装人物灿烂华丽感的有效的真实自然的力量。虽然这幅画中的空间有些模糊，但宽敞的地平线和比例的处理引导出一种与众不同的、迷人的真实感，它能够有效地将观众引导出一种与众不同的，迷人的真实感，它能够有效地将观众引向画中的场景。在这两种情形下，我们人间的世界和画中神秘人物的世界合为一体，我们自己也被引导着进入了这个结合体而不是做一个旁观者或是做一个接受者，就像观赏较早期西藏绘画体验的那样：

东部藏区流派的充分潜能在洛杉机县博物馆的娑罗室伐底像中也得到了发挥，在这幅画中神灵和风景背景是如此的谐和以致于两者不能分离，但又令人完全信服。神灵和我们的世界作为可信的自然融合的实体而共存，由此成为一种佛教艺术最高理念最真

实的，贴切的表达方式。背景风景通过有效地利用微妙的色彩色阶，结合稀疏但细腻描绘的鸭、鸟、轻柔的水波和有距离感的奇异山石创造出一种空间的幻像，从而表现了一种迷人的大自然景象，如同表现娑罗室伐底静谧和慈爱优雅一样容易，这幅作品完全地将观众引向画面景深之内。这种与神灵的美完全谐和的田园诗式的写实主义使得东部藏区的艺术流派取得了突出的成绩。大约在17 世纪晚期至 18 世纪中叶，这种理想主义逐渐成为控制大部分西藏绘画的一个因素。

雕塑

一些雕塑倾向继续了与印度、尼泊尔相关的风格，如白度母和文殊室利，它们的断代可能较早，大约在 16 世纪。作品装饰富丽或镏金或嵌以珠宝和绿松石，人物展示了一种明确的华丽雄奇的特质，然而这并不能掩盖住他们人文写实主义的精要。与这种印度——尼泊尔传统相联系的其他雕塑都有与汉地永乐雕塑相关的更多成分，诸如亚洲博物馆的胜乐金刚和金刚亥母，这尊欢喜像苗条的身体似乎以无比的自在佩挂着装饰绮丽的珠宝串，雕塑是以永乐雕塑的方式来表现的，它与红阎摩风格相似，后者很可能是源自12 至 13 世纪南印度艺术流派的一种风格，正像我们前边的那样。其他的雕塑，如后藏日喀则附近扎什伦布寺非常优美的宗喀巴像和一世班禅像(刘艺斯，1957)则透露出写实主义与占 17 世纪后期雕塑主流的，不断增长的理想主义的融和。

理想写实主义表现极致的作品特性出现在路丝美术馆(The Rose Art Museum)藏的五世达赖喇嘛像雕塑之中，但它也展示了一些向轻微的矫揉造作式抽象主义发展的新动向。奇妙的肖像化的面孔和坚实躯体的感觉强化了人物形象的写实主义，线条和錾刻图案的优美绝伦对这种理想化的效果有所补益，而且使得所有装饰成分充满生机。另一方面，多棱角的、充满皱折的衣袍极为生动逼真的形体以其精美优雅创造了一种迷人然而略显造作的群

体，这有助于观众把大部分的注意力移向人物极强的面部特征。这种比较纯粹的写实主义风格，如我们见到的噶玛杜载像那样，也来自于如同扎什伦布寺宗喀巴像表现的那种绝妙优雅的衣褶风格，17 世纪晚期到 18 世纪早期它就演变成了一种能强调人为的、不灵活形体的迷人表现力的风格，这种形体矫揉造作的反自然主义的美产生了一种与自然主义成分相对等的张力。

大约在 17 世纪，大昭寺和布达拉宫都安放了一些巨型镏金和珠宝镶嵌的大像。[19]与这些纪念碑式寺院雕塑相类似的一些优美的大像由瑞典探险家和地理学家斯文赫定(Sven Hedin)在 30 年代由内蒙的察哈尔搬到了瑞典。大像的雄奇宏伟，优美的轮廓和平面图案，坚实圆润的形体和珠饰装嵌的绚丽，不仅表明其断代在 1700 年，而且也代表了当时纪念碑式大像雕塑的水平。

另外一些能代表 17 世纪至 18 世纪早期活跃在蒙古和汉地的藏传佛教艺术风格的辉煌作品包括列宁格勒冬宫藏乌卡托姆斯基王子(Ukhtomsky)收集品、加拿大皇家安大略博物馆藏的绿度母和大黑天及路丝美术馆藏的班丹拉姆、哈佛萨克莱尔博物馆(The Sackler Museum)藏的弥勒菩萨是这种风格极为重要的雕塑作品，因为它可以被确定为 17 世纪晚期蒙古地区的作品。弥勒菩萨表露的优美形体和线条来自我们在弥勒像上所见到的早期的西藏风格。作品还把身体的引人注目的印度、尼泊尔特征与以汉地流畅线条塑造的面部结合起来。这件作品，还有最近发表的 17 世纪蒙古僧人雕塑家扎那巴匝尔(Zanabazar)的作品确定了这一时期蒙古流派的极端重要性。

这种民族间流行的藏传佛教艺术风格在汉地的佛教艺术中也是很重要的，特别是在 17 世纪到 18 世纪这段时间。在过去，这种艺术被称作汉藏艺术或喇嘛教艺术，但这两种叫法都引起误解。在本文中，我们将名词“藏汉”解作一种风格上的称呼，用来指其风格和造像学主要源自西藏佛教及其艺术的那些造像，基本上等同于

西方艺术史中的"希腊——罗马"。另一方面"汉藏"是指那些造像和风格主要源自汉地佛教及其艺术的作品，就如本文中介绍阿罗汉绘画时使用的那样。

本文中这一时期的藏汉雕塑包括善相和怒相身形。皇家安大略博物馆17世纪中叶的绿度母铜像是这种西藏风格的善相神灵的汉地制品中最漂亮的作品之一，轻柔富丽的织物表现得轮廓柔和、典雅飘逸。另一方面，造像传统与西藏艺术相关的怒相神灵似乎有使这种风格按西藏方式更加敏锐和更加有活力的倾向发展，从风格上来看他们实际上与他们的西藏原形也没有什么区别。然而，在18世纪中期和晚期的呆板僵直与形式主义进入这种风格的作品之前，在善相和怒相护法神身上展示的能量和写意主义还能确保这些作品在藏汉风格的高级发展阶段占有一席之地。

18世纪和19世纪

18世纪以西藏的七世达赖喇嘛(1708—1757)和汉地的清乾隆帝(1735—1767)的统治为标志的。由于在七世达赖治下西藏更加一体化，增强了西藏艺术风格的统一性，作为地域特征出现的风格也远不如前代那样显著。此时，特别是西藏绘画也逐渐地发展到了繁缛复杂和理想化的顶峰，蒙古和汉地由西藏艺术灵感激发的雕塑，特别是乾隆时期的雕塑开始透露出刻板的、形式化的迹象，但还没有完全失去活力。

在18世纪前叶的藏文经典《甘珠尔》和《丹珠尔》木刻版上有著名的插图[30]，其风格与纽瓦克博物馆的萨迦班智达像十分相似，贴切地表现了绘画在18世纪中叶的发展。这种风格有复杂的空间关系，细腻精巧的织物图案(通常用金粉)，高度理想化的面部描绘，人为拉长扭转适度的人物形体和一种优美流畅的轮廓风格的完全模仿来丰富风景的细节。如此模仿组合创造了一种带有超自然神秘色彩的高度完美的人物形象类型，其神秘色彩存在于一

种现实然而又略呈现幻想的空间变幻风景之中。虽然判定后期的地区特征有时是困难的，但纽瓦克博物馆的萨迦班智达很可能是出自卫藏地区的一件作品例证。另一方面兹默尔曼藏品中的Ushnishasitatpattra和艾利思沃尔思藏品中的金刚持由于较为明亮和较为艳丽的色彩、欢愉的光线和痴迷的氛围，可能都是一种相似风格和相近年代的东藏地区作品，但两者之中的金刚持年代可能较早一些。

18世纪后半叶至19世纪初叶，净土类绘画逐渐流行起来，这类绘画充满了以具有透视感的建筑，如同从一个高处的最佳视点看到的神灵和宫殿堂堂的细部描绘。诸如宗喀巴师徒谱系传承唐卡也出现了这种精心构架构图格式的形式化，但仍然描绘得具有活力而且精美。在中原汉地以西藏风格制作的艺术品，特别是清乾隆时期(1735—1796)的作品也丰富异常，但已经表露出逐渐增长的形式化。尽管存在呆板僵硬和创作灵感的再现，这批作品以其雅致的细节和力量与宏伟庞大的坚实感而具有很大的美感。

在19世纪，绘画发展演变出许多不同的带有广泛造像学范围的趋向。一般来说，19世纪的风格用稍微的改进和修饰继续迈向一种确定的格式，这种格式强调了基于18世纪风格的理想主义之上的一种新的真实感。例如藏在斯德哥尔摩，断代于18世纪晚期至19世纪早期的一套漂亮的米拉日巴唐卡和亚洲艺术博物馆的释迦圆寂唐卡，表明这种形式主义是如此的成功和优美：18世纪的理想主义通过形式本身变动的绝对力量，优美的线条和生动的色彩形成了一种新的、与众不同的真实，从而即刻开辟出一片远离尘世然而又在天界之路激起共鸣的新天地。可能来自东藏的怒梵天像(Sertrap)继承了17世纪卓有成效的风格，它用一种粗放大胆的设色方法使画面带着气势和吸引人的能量扑面而来。弗吉尼亚美术馆藏香跋拉之主像代表了一种强调线条韵律的风格，安大略博物馆藏的拉萨寺庙图，以对拉萨寺院全景视点的描写表明了

风光和建筑的重要性和支配地位。这种揉合众多场景和成分的大场景类型画在本文的最后两幅插图也出现了，如 19 世纪西藏艺术的常见主题：香跋拉和大黑天贡品。它们代表了当时揉和叙事主题和描绘象征物作为形式化趋向的一部分。此类绘画庞大的画幅增强了视觉冲击力和戏剧化吸引力，同时，圣物和圣地拥有一种抽象的、时空无限的特性和抓住观众的能力。

藏传佛教艺术在它整个的发展历程中一直在为将世间外相和神圣灵验的融合作为其最高的美学原则而奋斗。在以此种风格描绘此种融和的绘画杰作中这种原则或许取得了最大的成功。在由印度——尼泊尔艺术传统演化而来的早期绘画风格中，神灵的灵验世界被描绘成二维空间，使得这个世界基本上是不现实的，或者说是与我们相对的另一个世界。作为对比，神灵和人物形象都以一种表现其世相的方式来描绘：神灵和人物此时被描绘得富有人情味和现实感，好像是即时存在的和完全真实的。这些神灵以令人惊异的活力和无比的说服力出现在我们的世界，并以他们的形式外化进入了我们的生活。这些形象栩栩如生的现实主义和纯净色彩的抽象的、不真实的二维空间的世界有机地融合起来，从而创造出一种世间外相和神圣灵验无间结合的统一体。

在西藏绘画由吸收汉地艺术传统成分发展而来的后期风格中，虽然融合的概念也是相同的，但其途径却不相同。世相世界现在由一个三维的背景来表现，这个背景与我们生活的世界是完全相同的。但是我们并不能很容易地体察好像住在我们这个世界上的神灵，所以，三维的空间背景被理想化或者为了与灵验世界的神灵体现的观念更紧密地契合而使背景更具吸引力。与此同时，神灵本身则以更加写实主义的，与背景比例相适应的较少神秘色彩的方式；以增强神灵形体和褒衣博带服饰的方法来使之更加常人化。神灵的自然美以这种方式得以与风景背景的田园诗般的美协调一致。最终有机融合的神灵和风景轻易地将观众引向它们的世界，引

向具有似乎完美的宇宙——佛教净土的一种崇高无上的统一体中，在此之中我们成了受欢迎的，亲密无间的组成部分。

注　释

〔1〕塔波的杜康殿一般认为建于公元996年或1008年(klimburg Salter，1982，pp157－64)；Pritzker建议此殿壁画应断代于1042年，正如杜康殿铭文所记的绛曲沃革新之际。

〔2〕阿尔奇寺是仁青桑布的弟子噶丹喜饶(Kelden Sherap)和僧人楚臣喜饶建于11世纪中叶。

〔3〕有关西藏史书如《贡珠印藏文化百科》描述早期西藏艺术有两种主要风格：即卡什米尔卡切风格和尼泊尔比日风格，每一种风格下面还有亚风格。由于没有细节的描绘和实际的作品作为参照，以一种有效的或尝试性的方式利用这种分类法目前还是有困难的。尼泊尔比日风格最明晰的亚风格类型叫做色尔顿(Sarthun)，它与在众多作品中见到的印度的巴利艺术相关，是早期卫藏地区艺术的一个主要源泉。

〔4〕它们通常有藏文题跋，很显然是藏人制作或者用过的。J. Huntington将这一组列入他们分类的色尔顿类型早期，并相信这批作品是藏人雕刻的，因为在巴利印度雕塑中没有发现确定的风格成分。

〔5〕这一组作品包括：图齐，1973，图143、151－153，大部分来自萨迦寺。

〔6〕图齐，1973，图159、162、163；图齐，1949，I，图75－77；L. G. Goviuda，1979，I，pp44－47。

〔7〕汉地和阗艺术风格的闻名至迟在7世纪就已开始，当时的著名和阗画家尉迟乙僧已使此风格非常流行。从公元8世纪和阗风格作为一种独特的风格在汉地艺术中得到了继承，但在12世纪晚期至14世纪早期或许是由于当时中亚艺术的一些灵感，和阗风格在绘画和雕塑中成了主导风格。和阗风格的西藏版本是我们在艾旺寺和聂萨寺以及图齐所摄影报道的姜普(Kyangphu)和札囊(Dranang)等地的雕塑中所见的例证，(Tucci，1989a Ⅱ，图19－21，25－32)在我们目前所能确定的范围之内可以认定这些作品都有和阗风格的印记。与可资比较的汉地作品来判断，在风格上看这些雕塑出现

的年代是 12 世纪晚期至 14 世纪早期。此外还存在一种与断代于 1227 年以前出自黑水城"汉地风格"的绘画风格上的联系。这种风格的成分也出现在尼泊尔的雕塑中，特别是 13 世纪至 14 世纪的尼泊尔雕塑之中，在后藏南部寺庙里的雕塑与绘画这种有力的、给人印像深刻的一批作品或许就是一种反映。

〔8〕镶嵌圆雕饰和头冠的例证包括吉美博物馆的金刚手和著名的立观音像，此像藏纽约美国亚洲学会，近日有 Chandra Reedy 的一篇论文对此像进行分析，它大概是 11 世纪克什米尔风格的作品，于藏区西部雕塑完成，虽然这种镶嵌圆锥是众人所知的早期波斯母题，但 11 至 13 世纪这种母题的复兴或许与中亚的流行与应用相联系。

〔9〕Pt. Rahula Samkrityayana 于 1928、1929 年至 1934 年在后藏寺院拍摄的唐卡展示一种相似风格的几幅唐卡，但是复制和重绘的。

〔10〕根据汉文记载，在 1408 年至 1419 年间明成祖向西藏大德喇嘛至少赠送佛像和经书礼品六次。尽管永乐雕塑透露出很强的西藏风格和造像学传统，但仍有一些很明确的汉地特征。特别是衣纹的线描和运动则完全是汉式的。因为西藏白居寺和万佛塔建造期间完成的这些西藏雕塑反映了这种相似的衣纹风格，可能是永乐雕塑为这些伟大的作品提供了一些创作灵感。

〔11〕据图齐所说，札布的红庙是由古格王罗桑热丹的妻子，"阿旺扎巴的一位同时代人，格鲁派在阿里的宏法者和宗喀巴的一位弟子倡建的"。因而图齐将红庙的年代定为 15 世纪末(Tucci,1949,p359)。还是这位王罗桑热丹重建了托林寺，命阿旺扎巴为该寺主持。后来，大概是 16 世纪前半叶，罗桑热丹的外甥晋丹旺秋在札布让建了白庙和金刚亥母殿，并供奉二世达赖喇嘛根敦嘉措(1475—1542)很多的供品。这些断代于 15 世纪后半叶和 16 世纪前叶，来自上述寺庙的雕塑和绘画不仅继续了当时佛教艺术的主要遗存，而且是在早期阶段与格鲁派相关的艺术。

〔12〕Pal，1984a，图 58、59。有趣的是这两幅画后来作为一套阿罗汉绘画的一部分而加以复制。这套阿罗汉断代在 18 世纪，是北京雍和宫的藏品(仅作为明信片出版过)。虽然有一些变化，其风格属清代而非明代，清晰地遵奉了前代的原型，至少有两件作品与原型相关。成套著名阿罗汉绘画的复制摹绘是汉地绘画史一个有名的传统，如 9 世纪晚期贯休所作的一套罗汉曾被摹绘多次。

〔13〕虽然利用汉地成分，但这种风格还不是汉式风格。更为拙朴的风景二维空间的应用，色彩亮度和线条变化的侧重都更像藏式风格而非汉式风格。因为这些绘画不可能是在汉地、卫藏或阿里绘成，似乎更像是在东藏完成的，尽管目前还缺乏更多确凿的证据。

〔14〕Genoud，1982；Basgo（图 1，4－6，13，18）；Piyang（图 1－9）；Gopeland，1980 pp28，32，60，62，64，68，72；"达赖喇嘛宗教事务委员会"，1982，PP12，68－72；Snellgrove and Skorupsky，1980。

〔15〕福特夫妇藏品中的大成就者唐卡，其构图和岩石的风格与明代中期或晚期的绘画相关，诸如 16 世纪的主要画家文征明、唐寅、仇英的作品以及吴彬（1568－1626）和沈 Sheng maoye（1594－1637）。居士 Dharmatala 绘画有很多风格成分与晚期专业画家丁云鹏（1547－1638）的绘画相关联，与其他晚明画家和 Yuzhiding 也有关联。这些绘画成分包括人物风格和风景特征。特别是树木和岩石的特征。从这两种情形看这些唐卡都不会是汉式风格的，其人物有西藏风格，形式和线条有准确的西藏变体特性。

〔16〕M. Henss（1981，p244）1980 年在东部藏区康区的大武（果洛州州府一译者）一座废弃的格鲁派寺庙里拍摄了一幅壁画，创作时间可能在 19 世纪，尽管如此，壁画展示的一些特征似乎是来源于这幅大英博物馆藏画的风格。这一现象表明东藏部分的风格传统可能与大英博物馆的本生画的风格传统相关联。

〔17〕这套作品的其他部分现分属福特夫妇藏品，莱顿 Rijiksmuseum voor Volkenkunde 藏品部艾森藏品（Essen）部和洛杉矶县博物馆。可能还包括属于私人藏品的两幅。

〔18〕Zwalf，1985，图 186；Essen 和 Thingo，1989，I－3，29，35，39，65，71，73，76；Reynold 等，1986 Ⅱ，p101。

〔19〕Jigmei，Ngapo Ngawang，Tibet. NewYork，1981 图 170，172；邓锐龄《西藏布达拉宫》香港，1982、图 65－68；西藏工业设计院编《大昭寺》1985，图 44－45，54。

〔20〕那塘版的《丹珠尔》和《甘珠尔》完成于 1732 年和 1742 年。著名的插图例证出现于图齐《西藏画卷》第二卷文内，图 90－100。

公元8—10世纪东藏的佛教造像及摩崖刻石(节录)*

〔瑞士〕艾米·赫勒 著　　杨莉 译

这篇论文是关于悉补野(སྤུ་རྒྱལ)王朝之藏族艺术及佛教研究的一部分,以近期在东部西藏重新发现的摩崖造像及其供养人题记为依据进行考察。[1]这些题记可为当时遍及中部和东部西藏的历史、政治状况以及宗教思想提供一份补充资料。用专业术语讲,即在此存在着毗卢遮那佛(Vairocana)至尊崇拜的证据,尤其与Vairocanābhisambodi tantra文献有关。在这一体系中,毗卢遮那佛像旁侧有几位菩萨侍从,其中以观世音菩萨和金刚手菩萨两尊像最为显著。就审美而言,在此有肖像及雕像风格的几类不同典型。它们各自与同时期佛像相一致——尤其观音菩萨的面部——当时流行于尼泊尔和中国,此外,雕像融合了多种风格而又独具特色,对此可称之为"西藏风格"。[2]西藏与其相邻地区频繁的商业活动促成了艺术审美多样化,因为这一时期亚洲的主要商业路线穿

---

* 非常感谢法国全国科学研究中心(C.N.R.S)(U.R.A 1229)为参与1995年Seggau国际藏学研讨会(IATS)提供基金。对关于贸易路线史作出堪称典范研究的Fernand Braudel谨致纪念。我还要感谢H.E.黎吉生的鼓励和宝贵建议,但文中观点则由我自己负责。

越了吐蕃帝国的大部分地区。商队的行人中包括运输宗教器物的佛徒师尊。沿湄公河谷(Mekong)的路线纵横穿过东部西藏，与青海湖附近的丝路主道相接，并连接起青海至拉萨以及喜玛拉雅以南地区。湄公道通往四川和云南，位于此地的南诏国(642－902)于公元 745 年与西藏结为牢固的盟国。* 各种外交及经济联系促进了这个地区多方面相互影响的趋势，如南诏历史就表现出同时从吐蕃和唐朝传入佛教。这些文化交流导致美学影响，例如，同时代或稍晚的南诏石浮雕即与 Jyekundo 附近发现的其他不为人知的审美类型风格近似，一脉相承。仅管所获得的资料仍然相对有限，但通过按编年顺序对四尊佛像的题记及石雕的分析，希望对关于古代西藏的毗卢遮那佛、观音菩萨崇拜，以及其遍布吐蕃帝国的丰富的审美样式的发展能有一个更好的了解。

神女岩(བག་ཉ་མོ་)

此名字指的是位于丹廓(ལྡན་ཁོག་)以神女岩而闻名的一块岩石，格西・白玛次仁于 1980 年重新发现。[3]岩石独踞一方，最宽处约为 700×200 厘米。雕刻位于岩石稍低部位。由于岩石表面的线痕，某些地方的刻辞文字非常模糊。与同属雕刻的石碑(རྡོ་རིང་)上的“乌金”体(དབུ་ཅན་“楷书”)特征相比，两段题记的书法更近似于敦煌写卷中的手迹。刻石所属时期则颇值审思。据格西和 H.E. 黎吉生对历史题记的初步解读，尽管零碎不全，仍可推断雕刻日期在赤松德赞(ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བཙན་，公元 755 ——约 794)统治期间，或稍晚的空位期，直至公元 804 年赤德松赞(ཁྲི་ལྡེ་སྲོང་བཙན་又名 སད་ན་ལེགས་色纳勒)即位。南杰荣格 1993 年的资料有助于证实这一时期。[4]Helmut Eimer 博士曾长期与格西合作，也对这些题记作过解读；私下与我交流时，Eimer 博士谈到他在判断这些题记雕刻时期时的踌

* 译者注：据《资治通鉴》二一六、《蜀鉴》卷十(宋・郭允蹈著)，当于唐天宝十年(751)，南诏王阁罗凤北臣吐蕃。

踌不决。[5]仅管赞同这些题记是以古式的文体和字体刻写的，他认为它们或许是一个早期版本的晚期摹写，事实应为雕像的历史早于刻写题记。出于几个理由，在我们看来这是不可能的。我们知道，关于供养人题记的典型的藏族惯例为，在创作艺术品——无论是绘画还是雕刻——的同时就刻上题记，引用 H. E. 黎吉生的观点："题记和雕像同为一件供奉物的组成部分"。[6]题记可被设想为供奉仪式的一个方面，不论题记中是否在形式上有所阐明，而上述那样的仪式则使创作活动中断了。假如题记是作为一种再供奉而后来刻写的话，则文首会按规则注明，因为这种疏忽将会同样否定以前的供奉。同样，假如题记是在后一位赞普统治期间刻写的话，则会按习俗注明当朝赞普(བཙན་པོ་)之名。[7]

刻石及题记的词汇同样证实其时期为 8 世纪晚期或 9 世纪早期。原文之一为赤松德赞颂辞，另一文是一份尚未辨明的佛经。[8]文中许多短语具有所发现的同时期写卷及刻石的语言特征：无论是单词，如以 མང་མོ་ཞིག་代 མང་བ་(多——译者)；或是正字法的变化，如以 ལ་སྟོགས་པ་代 ལ་སོགས་པ་(等等)，以 བྱང་ཆུབ་སེམས་པ་代 བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་(菩萨)。这类词几乎未给翻译带来任何困难。为避免文字过于拥挤，几个字母被极精妙地添置于刻辞的行之下：ཐ་པ་位于字母行的上部；附属的 ར写在下部，即为 ཐར་པར་。最为有名的是复合词，如 དཔྱ་ཚོག་བཙན་པོ་ཐོག་མ་བྱེད་པའི་དུས་，དམ་པའི་ཆོས་——后者以三种不同的书写方式出现于 8 行刻文中。这类例子或许属于古迹，但并不能提供任何精确的年代。以下述表达方式的使用或许可推断出一个年代，即以"བཙན་པོ་བྱང་ཆུབ་སེམས་པ"称呼赤松德赞，"觉识之赞普"。这种表述明显为佛教徒称呼，将赞普君王与菩萨合称，但我们可忆起琼结(འཕྲོངས་རྒྱས་)的赤松德赞墓碑碑文总括其功绩并称颂他为"圣神大菩萨(འཕྲུལ་གྱི་ལྷ་བྱང་ཆུབ་ཆེན་པོ་)。[9]这通石碑的时期可定自约 799 年其逝世之时始，或稍早，因为一份史料记载他在世时曾修筑墓室。通过其在位期间修建寺庙及翻译宗教经典的记载，

强化了刻辞的佛教宗旨。这使敬奉佛教和当时文献中经常提及的祖先身神(སྐུ་ལྷ)崇拜遗存之间的联系彻底区分开来，这一点同时适用于赤松德赞、赤德松赞及赤祖德赞(ཁྲི་གཙུག་ལྡེ་བཙན་)在位时期。[10]这些愿文虽已残缺，仍可作为佛教思想的简单诠释，例如赤松德赞第二道诏令以及丹玛岩(ལྡན་མ་བྲག)愿文中的赞辞。[11]

关于丹廓早于赤松德赞在位时期的史料阐述道，丹廓曾为苏毗(སུམ་པ་)或弥药(མི་ཉག，即党项)的属地，其故地在青海的东部至东北部，丹廓位于多麦(མདོ་སྨད་)北部约公元 755 年吐蕃在该地建立影响，弥药甚至一度与吐蕃结盟。赤松德赞即位后两年，吐蕃军队在吐谷浑(འ་ཞ་)及弥药等属国支援下，攻克了黄河沿岸的城镇。[12]荣格对题记的解读中述及弥药王在赤松德赞时期引入佛教。尽管这则史料未能见证于别处，仍然差强可信，因为赤松德赞曾发愿弘扬佛教，如其诏书及桑耶寺兴佛证盟碑(བསམ་ཡས་རྡོ་རིང་)法令中所述，同时亦鼓励吐谷浑王仿效其行。[13]在康区(ཁམས་)和安多(ཨ་མདོ་)，赤松德赞行使着一定程度的统治权，因为在其统治期间高级会议经常在此举行。[14]同时，吐蕃在其他地区加强军事征服和侵略以拓展领土，西北至于阗和敦煌，东至今甘肃及云南省。青海附近激烈战争的后果之一便是增强了穿越康区中部连接拉萨——昌都——成都的商道交通，而丹廓便邻近昌都。[15]

纯粹就美学而言，据石及金属实例证明，8 世纪晚期或 9 世纪尼泊尔的塑像与这些雕刻极其相似，我们曾另作设想，即其时期相当于赤松德赞晚期并非不合条理。[16]如表现出鲜明的尼泊尔审美特征，涡旋形背光，着重烘托优雅健美的身体比例和 déhanchement 姿势，长袍贴身，衣纹饰以细褶，冠上饰圆形宝石，同样，坐佛周围环绕两位坐姿侍从。文献 Vairocanābhisambodhi 中明载毗卢遮那佛由金刚手菩萨和观世音菩萨侍从[17]。在当时的版本中，毗卢遮那佛的形像很清晰，但对两位侍从菩萨则未予描

绘，因为他们皆为人熟知，这一情况导致了对这个体系的几种不同表现模式。然而，在神女岩雕刻中，观世音菩萨为立姿，冠上有阿弥陀佛手持莲茎，右手结施与手印这一形像在7世纪的尼泊尔尤为常见[18]。藏族文献对这一形像的最早记载见于近8世纪末的《拔协》(སྦ་བཞེད་)手抄本，修筑桑耶寺佛殿的描述中。修建的第一座佛殿是用以供奉阿耶波罗·卡萨巴尼(Aryapalo Kasarpani)，这肯定是指观世音·卡萨巴尼，属于此神像的两个名字之一见载于后来的梵文文集中[19]。这个名字在尼泊尔通称白玛巴尼，极可能源之于那枝粉色莲花即 པད་མ，这一点真正保存了西藏及印度观世音菩萨的象征。藏族所使用的早期称谓或许表明了观世音菩萨是通过尼泊尔传入西藏的。

在8世纪晚期的康区中部存在尼泊尔审美风格，如何解释这一点呢？当然，已发现的受尼泊尔影响的艺术在丝路沿线不乏其例，但就我们所能推断的最远范围看，整个8世纪，尼泊尔的宗教大师和艺术家如同日益增长的潮流源源注入西藏。传统故事中载这些艺术家曾参与桑耶寺的早期修建，《莲花生大师(Padma－sambhava)传》也载莲花生受邀从尼泊尔——西藏边境的冥想中来到西藏，同样反映了这一迁移趋势[20]，拉萨大昭寺(ལྷ་ས་གཙུག་ལག་ཁང་)中最古老的门楣，传统也认为是松赞干布时期尼泊尔艺术家的杰作，虽然无论是关于此寺修建概况的明确年代，或是一次对塑像图式的精密分析，都未曾有过[21]。据荣格对神女岩题记的解读，赤松德赞时期，在拉萨及其他地区修建了许多寺庙。就目前所知，这一时期与桑耶寺相若可替代的显著建筑，尚未在其他史料中找到证据[22]。然而，鉴于赤松德赞虔诚敬奉佛教，则他在位期间曾重建或重新装修拉萨大昭寺，这也并非不可能，也许所用的即为藏族或外国艺术家。《拔协》描述了8世纪后半期、尼泊尔人和藏族人一起肩并肩工作以装修桑耶寺。从神女岩吸收了尼泊尔人审美风格以及这一时期尼泊尔艺术家在西藏工作的习俗来考虑，神女岩雕

刻是由尼泊尔艺术家指导并有足够技艺重现尼泊尔独特表现风格的藏族人完成的。某些细节，如对毗卢遮那佛座下狮子极为奇异的描绘，表现的并不是艺术家对真实狮子的视觉感受。

神女岩题记

A. 雕像左侧题记：

(1)། བཙན་པོ་བྱང་ཆུབ་སེམས་__པ་① ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བཙན་② ཀྱི་སྐུའི་རིང་ལ་

(2)__སོད་ནམ་ཆེ། དབུ་རྨོག་བཙན་དེ་ཕྱོགས་བཅུར་མཐའ་③ སྐྱེས་④ ནས

(3)ཕྱོད་ཆིང་⑤ དར་མ་⑥ ཐེག་པ་ཆེན་པོ་མདོ་སྡེ་མང་མོ་ཞིག་⑦ གཏན་ལ་བབ་པར་བསྒྱུར་ཏོ་

(4)སེ་ཉག་⑧ ___⑨ ཁྲི་རྒྱལ་ལ་སྩོགས་པ་⑩ བརྒྱ་སྟོང་ཐག་དུ་མ་ཞིག་ཐར་པར་ཕྱུགསོ。

---

① 校订为 དཔལ་。

② 校订为 བཙན。据 H. E. 黎吉生："同时代的书写者在书写王族姓名时，不会有一人不遵循标准正字法 བཙན。"(96、2、16 信)。

③ 仅管格西和荣格解读为 མཐུ，H. E. 黎吉生引证 P. T. 1287 中墀都松(ཁྲི་འདུས་སྲོང་)时期，L. 336，"དབུ་རྨོག་བཙན་ཞིང་ཆབ་སྲིད་མཐའ་རྒྱས་པ།"。参见黎吉生 1985：48，注明谐拉康寺(ཞྭའི་ལྷ་ཁང་)西侧碑文第 28 行，མཐའ་中有 འ写在 ཐ下部。(H. E. 黎吉生 96. 2. 5 信)。

④ 仅管所发现为 མཐའ་སྐྱེས་，校订为 བརྒྱས་。感谢萨木登·卡尔梅所提供资料，即"向四方扩展四境"的藏文表述应为 ཕྱོགས་བཞི་མཐའ་བཞི་བརྒྱས，如《格萨尔史诗》和 P. T. 958 中所见，然而佛教术语则详载十方。参见卡尔梅 1993。

⑤ 荣格将糌粑(ཙམ་པ་)粉涂在字母凹痕处，以便辨读照片中无法看出的某些刻文。他注解道(95. 12. 6 信)："ཕྱོད་ཆིང་ = དམག་ཁྲིམས་ལས་མས་པར་བྱས་ནས་ཆིང་འཇག་ཏུ་བཞག་པ/བཙན་ཆིང"。关于这一点，参见 ཁྲོད་པ，"唆使，遣放"。格西未能阅读此信。黎吉生于 P. T. 1073 中找到"ཕྱོད་པ"，译为"嗾使猎犬、纵犬"，参见黎吉生 1989。

⑥ དར་མ = 其书或抄本。参见石泰安 1983：177—183。

⑦ 同样的表述亦见于 ལྡན་མ་བྲག་ I，第 6 行(赫勒 1994，附录 13)。

⑧ སེ་ཉག = མི་ཉག，参见 F. W. 托马斯(1963)，《有关中国突厥斯坦(Turkestan)的藏文文献和文书》，第四节(E. Conze 索引编辑)，伦敦，皇家亚洲学会。

⑨ 荣格将此解读为 ཀ་རུག་并解释为弥药王之名(ཁྲི་རྒྱལ)。

⑩ 荣格将此解读为 ལ་སོགས་ཐ，然而解为：ཐ—དམག་ཐར/དམག་གི་དཔྱག/དམག་དུམ་སོགས་གཅིག་མ་ཡིན་པ་མང་པོ་ལ་གོ་དགོས། 但照片上显示为 ལ་སྩོགས་ཐ，将 པ写在 ས下部。

(5)____ར་① གཙུག་ལག་ཁང་རྒྱས་པར་བརྟིགས་② རྒྱན་③ འབངས་__④ ཞིང་ལ་⑤。

(6)____⑥ ལྡན་པར་ཕྱུལ། དམ་པའི་ཆོས་____⑦ ག་པར་

(7)ཐེག་པ་ཆེན་པོ་བཞི་སྙེ⑧ བརྟན་པར་བཞུགསོ། །

题记内容简译

菩萨赞普赤松德赞之世，积大功德：拓展圣冕之权势(即政权)远播四境十方，弘扬佛法，设立译场，所译大乘经典渊博宏富，如弥药王等得入解脱之道者，逾百千人。广建寺庙……敬奉供养者臣民……缘觉之正法……皈依大乘，将长寿永生，久住世间。

B. 雕像下方题记

此篇题记残缺太甚，难以正确解读。部分词句尚可理解，但遗憾的是残缺过多。然而，为了与同时期文献或写卷中的字句、语法作比较，我们仍将解读按其本来面目奉献于此。

(1)______་ཅན་གཅིག་__། ཐོག་མ་⑨ སྲིད་པའི་དུས་ཙམ་གྱི་སྐྱེ་^འི་ནམ་གྲངས་སྙེད་⑩ ཀྱི་སུ་__སྐྱི་སྐྱེ་བ་སེམས་ཀྱིས་དོན་སྨ་བུ། དེ་ལྟར་དེ་བཞིན་མ་ལུས་པ།

---

① 荣格解读为 ར་ས་སོགས，将 ར་ས解释为 ལྷ་ས(拉萨)，如同桑耶寺(བསམ་ཡས་)和噶迥寺(སྐར་ཅུང་)碑文中，参见黎吉生 1985:28，74—75。在一幅照片中，文字显示为 ར་ས་ཙུག་ལག་ཁང。然而黎吉生对这一可能性极其质疑，注释道，就其所知，以 ཙུག代 གཙུག不见于他处，而且赤松德赞与修建桑耶寺的联系更甚于拉萨。萨木登·卡尔梅也谈到这是一份地方文献，或许会涉及邻近寺庙之名。不幸的是，除 ར之外，གཙུག་ལག་ཁང以前的字母皆模糊难辨。

② 荣格解读为 བརྟེགས。

③ 荣格解读为 རྒྱ་ཆེན，似自其缩写字 རྒྱན而来，但格西解读为 རྒྱན。

④ 此处解读尚未确定：荣格解读为 བད，格西解读为 ཆེ。从照片上看，在 འབངས，ད后为一空缺，再后也许为 ཆེ或 ཞེ。萨木登·卡尔梅提出，或许是一个复合的家族名，____(?)ཞིང。

⑤ 类似上面一行，以 ཞུགསོ代 ཞུགས་སོ结束，荣格将此解读为 ཞིང་ངལ。

⑥ 从照片上看，前面两词皆模糊难辨，但荣格将 མ解读为第二个词。

⑦ 格西解读为 གཙུག་ཏུ……ག……པར，荣格尽可能解读为 སྤོགས་ག་པར。照片中仅 ག和 པར可辨明。

⑧ 格西解读为 བཞི་ཉེ，但我们赞同荣格的解读 བཞི་སྙེ。

⑨ མ添写于行下部。参见 ལྡན་མ་བྲག I 中 ཐོག་མའི་མཐའ་བྲིའི་སྙད་པས(赫勒 1994：附录12)，以及 P. T. 130：ཐོག་མ་མཆིས་པའི་དུས་ནས། 感谢 Ariane Spanien 为我们提供这一引证。

⑩ 格西解读为 སྙེར，释意同 སྙིང་རྗེས。但与照片中字迹相验证，则清晰显示为 གྲངས་སྙེད。感谢 mAtthew Kapstein 之助，建议将此词释为“物体数目与未开始时相若”。参见丹玛岩 I 之短语 ཐོག་མའི་མཐའ་བྲིའི་སྙད་པས(赫勒 1994：附录 12)。

(2)ཧྲུ_སྦྱི་བྲུ་ཡ་སྐྱིད་ལུས་ཀྱི་འདང་________སྦྱ་ངན་བཟང་པར① སེམས་བསྐྱེད་དོ། ཆོས་ན་སྟོང་དེ་སྦྱི་དམིགས་པ། _ཁར་ཀྱིས་ནི་གསལ་ཏེ་_ས་ཏེ། ཐབས་ལང(?)ལྡན་པ་བཅུམ② དོན་ནོ་

(3)དབུ་འབལ་རྣམ་གྲངས་ཀུན་རྗེས་སྦྱོད། དམ③པའི་ཆོས་ཀྱི་གཞུང་འདི་དག_སེ④ བྲིས་ནས་རྟོག་རྩེ་____⑤། །

(4)ཧྲ་ན་ཤེད་པོ་རྒྱ་ཡི་བྱི་གོ་ར་ཡ

毗达(འབིས་མདའ)寺

Jyekundo 以南约 25 公里处毗达寺作为寺墙的一块岩石上，雕刻有毗卢遮那佛及八位菩萨的巨幅造像，高约 150cm[23]。关于其历史的文字刻于雕像下方，“赤德松赞之世，狗年(806)，孝喇嘛译师益西央(ཡེ་ཤེས་དབྱངས)之命刻。”我们将回过头来先了解一下这位大师。该寺附近的其它刻石，据其铭文皆断定为同时期遗迹，已由聂贡・衮觉次旦(གཉའ་གོང་དཀོན་མཆོག་ཚེ་བརྟན་)和白玛布(པད་མ་འབུམ་)于 1988 年用藏文出版，尤其《普贤菩萨行愿王经》(བཟང་སྤྱོད་སྨོན་ལམ་)、《无量寿佛经》(ཚེ་དཔག་ཏུ་མེད་པའི་མདོ་)、《般若波罗蜜多心经》(ཤེས་རབ་ཀྱི་སྙིང་པོ་)的完整版本，上述佛经都曾见于同时期的西藏文献或敦煌写卷[24]。毗卢遮那佛和八位菩萨造型风格独特，人体比例皆被拉长。其构图形式为，中央为一尊坐佛，两边各立有四位侍从菩萨，排成两位为一列的两列。菩萨整齐一致的衣饰和位置营造出静谧、神圣的构图氛围。佛及侍从皆身着质地厚重，长至脚踝的长袍，衣领相交，呈独特的藏式装束，亦见于敦煌 158 窟和

---

① 此文看来雕刻技术娴熟，字母相连紧密而 ངན་བཟང 仍可辨清，尾字为 ར，解读为 བཟང་པར。

② བཅུམ为 བཅུ་གསུམ之简写字。

③ དམ系以梵文符号(anusvara)书写。

④ དག之后两个字母模糊难辨，再后之 སེ写在字行下部。格西的注释中解读为 ཞེ，但在照片中无法看出。

⑤ 解读尚未确定：格西注为 པར་རིག，Eimer 解读为 མི་ལག，另，验证照片中字迹，我们解读结果为/ཏྲག་རྩེ系合写为一词。

159窟内同时期的壁画[25]。然而，菩萨像吸收了中国肖像传统技法，每尊雕像下镌明称号：例如，观世音菩萨手中既无莲花，冠上亦无阿弥陀化佛，仅手持净水瓶[26]。但观世音菩萨的性别不复置疑，因为八位菩萨皆为男性。若留意长袍的衣褶，所得印象为质地似有垫衬，使人联想起6世纪晚期的北魏装束，不过更为宽松。就我们所知，这种风格是一种独特的地方风格，此后不久，可能被南诏艺术家所访效用于南诏王臣的石像中[27]。

丹玛岩(ལྡན་མ་བྲག་)

丹玛岩是对一块摩崖刻石的地方称谓，它位于察雅(བྲག་གཡབ་)县香堆(འབྲམས་མདུན་)区仁达(རི་མདའ་)乡，1983年尼玛多杰重新发现了它。仅管丹玛岩曾作为康区(ཁམས་)的遗址之一闻名于藏族历史，据说641年，文成公主进藏途中曾在此修建了一座寺庙，但岩石上的刻文却详载这些雕像皆“于赤德松赞之世，猴年(816)，奉搫巴益西央(ཡེ་ཤེས་དབྱངས་)之命刻[28]。”八位菩萨排成一列，坐姿各异，在其环绕下佛端坐中央，构图富有动感，身体比例自然、优雅，头戴三角冠，装束类似古印度王族，台座莲瓣肥厚，这一切都令人联想到在敦煌发现的具有藏族审美风格的绢布绘画。同样的风格特征亦见于拉萨大昭寺的两幅壁画中[29]。这种审美风格或许形成于拉萨，随后向外传入敦煌和东部藏区。随着近来这些雕像的修复，可以推断佛身上的衣领质地为纤维织物，是20世纪才添补在石像上的[30]。要看到八位菩萨的全部识别标志仍很困难。两幅大致同时期的绘有八菩萨随侍毗卢遮那佛的坛城，皆被认为出自中亚，刻有藏文题记，表明坐式侍从的形象与同时期文献所载相对应，其中，圣观世音菩萨手执莲花，普贤菩萨执剑，金刚手菩萨手持金刚杵背向心脏，在印度及藏族艺术中，后一种姿态亦用于金刚大力菩萨。

勒廓(ལེབ་ཁོག་)

这个邻近 Jyekundo 的山谷现在几乎是一个隐谧的天堂，但据当地居民说，直至数年前修了一条新路，此前自青海至 Jyekundo 的主道曾一直经过这里[32]。沿东——东北方向从毗达寺步行至此约 7 小时之程[33]。聂贡・衮觉次旦和白玛布参照几处不同的宗教雕刻，对毗达和勒廓之题记、雕像作了评述，如上文所述，仅毗达的毗卢遮那佛有题记注明为赤德松赞之世。另一雕像的年代尚待确定，然而其主题和风格都与其他 9 世纪早期雕刻相仿。

Ⅰ.毗卢遮那佛

勒廓一处雕刻上的题记证实了这一主题：སངས་རྒྱས་རྣམ་པར་སྣང་མཛད་དང་། ཕྱག་ན་རྡོ་རྗེ་དང་། ཨ་ཪྱ་པ་ལོ་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། རྟའི་ལོ་ལ་བགྱིས། །(向毗卢遮那佛、金刚手大势至菩萨及观世音菩萨顶礼，刻于马年)。铭文雕刻清晰。观世音菩萨在这里也称为阿耶波罗(Aryabalo)(＝Arya[A]valo 的第一个音节词素发音变异，即藏文 པ/བ对应于梵文 va)。观世音菩萨的一异称在敦煌写卷仪轨法典“圣观世音自在菩萨(འཕགས་པ་སྤྱན་རས་གཟིགས་དབང་ཕྱུག་)神咒(mantra)”中频频出现(尤其可参见 P.-T. 7. 23，24，32)。阿耶波罗此名同样令人联想到桑耶寺所建第一座佛殿之名——阿耶波罗神殿(ཨར་ཡ་པ་ལོའི་ཁང་པ་)，供奉观世音・卡萨巴尼[34]。就我们所知，以阿耶波罗称呼观世音菩萨，在西藏佛教第一次弘传之后就不再见到了，因此我们推测这一雕刻的时间为赤德松赞时期之马年即 814 年，或热巴坚(རལ་པ་ཅན་)时期之 826/838。因为现在仍未找到其他史料以确认一个精确的日期。

全幅雕刻被设计为三联一幅，构图分布于三块岩石上。岩石最上部有间隔规律的孔，表明此处曾为支撑屋顶的梁木，但没见到墙的遗迹。岩石中央，一个简朴的华盖下方，涡旋形背光内，佛冥想端坐于两个狮子驮着的莲座上。左、右两侧较低的岩石上，刻有两尊

菩萨，双手相合呈合十手印，皆为坐姿，右腿弯屈，左腿下垂，或者与之相反，但都面向中心的佛。

据 Vairocanābhisambodhi 体系，所雕的佛应即毗卢遮那佛，仅管两侧的菩萨特征不明。愿文中仍以观世音和金刚手为毗卢遮那佛的两位主要随侍菩萨，他们分别是莲花部族(Padmakula)、金刚部族(Vajrakula)及如来部族(Tathāgatakula)的族长[35]。如来佛冠为浮雕的三角冠，用凹刻显示出宝石。佛冠尖端延伸及光轮的卵圆形内缘，光轮外缘近乎圆形。佛冠被前额的一条箍固定住，在与寺庙相平处有一个圆花窗。左侧的圆盘状耳饰仍清晰可见，同侧凹刻的手钏亦然。手臂的位置表明原为禅定印姿式，但其手足今天已不可见了。宝座风格简朴，两只狮子蜷卧托着宝座，前腿伸展。如同丹玛岩雕刻中以及琼结那只著名石狮一样，从这两只狮子侧面轮廓看去，尾部刻于腰臀之后，从背上翘起来，就像一只"长翼的飞狮"。仅管这并非写实风格，但对狮子的这种表现手法后来在佛教后宏期(ཕྱི་དར་)的绘画中已被移置用于正面刻画，以着重烘托狮子的鬃毛，而不是尾巴。

总体上，如来佛的雕像愈加华美，对两位随侍菩萨的刻画则更为简略，但他们的背光的全部轮廓都浮雕得极为清晰，其深度约4cm。菩萨所戴的冠上，没有任何宝石或涡旋花纹等精细装饰，但冠的几何形状同样通过雕刻的深度加以强调。脸部仅用几根线条简单勾勒，以体现宁静的面部神情。合十手印使崇拜的主题更为圆满。外罩的长袍简化为两条曲线，以肩部斜斜披垂。以曲线凹刻的肚脐尤其引人注目。

如来佛周围环绕菩萨的构图较流行常见，但在勒廓，这种对称由于两位随侍的正坐姿式而打破了。左边的菩萨右膝上举，脚踝弯屈而脚掌踏在宽大的莲瓣上，姿态尊贵闲适；另一腿平贴身体，足部置于左腿之下。右边的菩萨交脚而坐，就在脚踝之上，以一条单线表示长袈裟的褶边。姿态丰富多变，赋予构图以动感、生气。丹

玛岩的雕刻具有同样的动感。构图富于动感以及富有特色的装束和身体比例，这种艺术倾向将渐趋消亡，因为在佛教后宏期，一种更为几何图形化的构图形式在藏族艺术中开始流行。

准确地说，自桑耶寺渡河，在藏仲(གཙང་གྲོང་)村一通石碑上，与此相同的审美风格用于表现戴冠的佛或菩萨(三个等腰三角形相连构成佛冠，卵圆形背光，身体比例修长优雅)[36]。此雕刻未注明时期。在佛像下方，文字及碑文正文看来和已知的9世纪个案大致时期相同，但石碑反面，几乎用藏文刻有格言 Ye dharma hetuprabhavā 全文。在早期写卷中其全版不常见到，但在佛教后弘期早期的"擦擦"(ཚ་ཚ་)上经常出现；黎吉生曾注意到这些文字拼写不规范，这提醒了他是在一个文字校订不很严格的时期[37]。故此难以准确推断这通石碑所属的时期。人们可能注意到藏仲雕刻不很注重以浮雕强调雕像轮廓。从照片中可看出，雕像形体是由环绕肚脐——而非身体其它部位的线条所导出的。仅管藏仲题记中并未注明雕刻的是哪一尊神，雕像对应的仍是 Vairocanābhisambodhi。

I. 金刚菩萨(Vajrasattva)

勒廓的第二幅石刻不见于以前的记载。它没有题记，雕像的测量数据也没有记载。这幅照片细节极为清晰，使我们得以仔细欣赏雕刻工艺。雕像更为注重面容和衣饰，甚至眼中的瞳仁，肩周围卷曲的衣褶，以及系在胸间的一个布结。身体比例更为宽厚，与纤细的腰部相比，前臂极为突出。眼睫毛、眼睑及眼睛的瞳仁和虹膜都经过精细勾勒，与平滑宽广的前额相互映衬。唇部曲线温和圆润。这幅雕像比上述各像工艺更为娴熟完美。这应归功于艺术家个人呢，还是应归因于更发达的工艺？它属于同一时期还是稍晚？对此没有史料记载，但在胸间打有衣结的方式是晚唐的衣饰特色，一些题记中注明约公元820年的石像已证实了这一点[38]。此处的金刚

菩萨像为，右手持金刚杵背对心脏，左手握铃置于腿上，这一形像常见于10世纪的印度雕像中[39]。尽管现在还不能准确推断这幅雕像所属时期，以风格及工艺上看，极有可能是9世纪上半期以来的作品。

赤卡(ཁྲི་ཀ་)的供奉者益西央(ཡེ་ཤེས་དབྱངས་)和教义的传播

为了更好地了解佛教不同教派与其特色各异的雕像及风格各异的艺术类型之间的关系，必须考虑历史及地理状况。据刻石题记所载，在毗达和丹玛岩署名的供养人为益西央，他是边界地区的一位重要人物。事实上，如果置族名的问题不顾的话，益西央应指著名译师布·益西央(སྦུག་ཡེ་ཤེས་དབྱངས་)，他通晓藏文、汉文及梵文，是一位声名远播的喇嘛，曾连任赤卡寺(青海东南约80km)堪巴[40]。赤卡所处地理位置与已知确为益西央委命雕刻的两个遗迹相距的确太远，然而却是寺庙及其堪巴所行使重要职权的一个反映[41]。

从战略上看，赤卡位于丝路主道正南方，联接长安通往敦煌，但这一地区同样也是通往湄公河的主商道与通往雅砻河的辅助性商道的汇合点。早自公元200年起，这一汇聚地就是使货物得以从四川、云南运抵丝路绿洲的重要环节[42]。ཁྲི་ཀ，汉文称"贵德"，位于玛曲(རྨ་ཆུ，即黄河——译者)南岸，西宁正南约60公里处。据R. A. 石泰安考证，自公元800年起，汉地和藏族的禅宗(Tchan)大师都居住在赤卡[43]。布·益西央传播于赤卡的某些哲学论著的语录，已在写卷中被发现同样传播于敦煌，它们在中部西藏的传播已被关于近8世纪末哲学辩论的记载所证实[44]。这些艺术作品证明，毗卢遮那佛的供奉崇拜与Vairocanābhisambodhi行文相吻合，显然在佛教的密宗经典及禅宗修持中都极普遍，在8世纪晚期至9世纪之间吐蕃占领期内，当传播于中部和东部西藏，并沿丝路在于阗、敦煌及安西榆林传播时[45]。赤卡寺及附近的宗喀(ཙོང་ཁ་)

地区皆是藏族僧侣逃避842年达磨灭法之迫害的会聚点，尤其安琼(An chung)境内的丹迪山(དན་ཏིག་)及多杰岩(རྡོ་རྗེ་བྲག་)静修地，拉隆·白吉多杰(ལྷ་ལུང་དཔལ་གྱི་རྡོ་རྗེ་)暗杀达磨赞普后，就在这里找到了避难之所。他们迁此之时正与840—847年间汉地唐武宗灭佛巧合；青海附近与长安和拉萨都相距够远，使佛教得以在此不受压制，重新繁荣。862年，益西央于赤卡圆寂。护送法体的队伍一直行至安琼、丹迪山侧。这个地区也是贡巴饶色大喇嘛(བླ་ཆེན་དགོངས་པ་རབ་གསལ,832—915)的诞生地，他以在西藏持续传播毗奈耶(Vinaya，即律——译者)和授戒度僧而声名流传[46]。贡巴饶色大喇嘛据说曾得以亲见本尊圣观世音菩萨，并在东北方的弥药嘎(མི་ཉག་གད་)(嘎曲，ག་ཆུ་)继续其佛教修习，或许曾在彼处任传法喇嘛[47]。此后，他返回宗喀，其主要弟子雅希本顿(ཡ་ཤི་བོན་སྟོན་)即居于此地之赤卡。仅管关于西藏佛教前宏期晚期至后宏期之间的史料极为贫乏，东部藏区宗教活动的再度繁盛看来仍主要发生在西宁地区四周。悉补野(སྤུ་རྒྱལ་)王朝后裔唃厮啰(རྒྱལ་སྲས,997—1065)后来即在赤卡建立政权，并自称为宗喀地区的统治者。11至12世纪期间，赤卡仍保持着其险要地位，是当时军事、行政中心[48]。直至11世纪唐古特人攻占之前，沿联接弥药至敦煌的主道向东延伸，林曲(ཞིང་ཆུ་)一直处于当地藏族控制之下[49]。

吐蕃与大唐帝国为争夺这条利益极大的商道曾展开长期战争，因为这条道路间的互相联通使政治和经济上的孤立都实际上不可能，哲学及艺术审美风格上的相互影响亦然。因此，当我们发现，来自四川的某佛教派别大师的著作，被运用于8世纪末中部西藏的佛教教义辩论中时，就会毫不以为奇了[50]。自Jyekundo沿湄公河穿越昌都地区的主道，一分为二，一条向正东途经巴塘、理塘至四川，另一条往南抵南诏。自8世纪早期始，南诏与吐蕃之间就曾在今云南境内有过激烈的军事、政治冲突。751年，南诏曾与拉萨结为牢固的盟国，南诏王曾获“赞普钟”(བཙན་པོ་ཆུང་)之称，并在

吐蕃要求下于四川迅速展开一场大战。* 9世纪初之前,当南诏与唐结盟时,有数百名藏族居住在南诏都城[51]。事实上,南诏国的地方编年史也证明,佛教——尤其观世音菩萨崇拜,是从吐蕃和唐传入南诏的。佛教很快就盛行于南诏——据南诏史籍载,至9世纪中期,南诏的佛像不少于11,000尊[52]。与藏文《莲花生大师(Padmasambhava)传》惊人相似的是,当地有一则传说关于自西方而来的一位宗教大师改变了这个国度的信仰,而且是观音菩萨的化身[53]。无可质疑地,佛教自吐蕃传入南诏这一当地传统可从所雕刻佛教神像的选择及9至10世纪南诏艺术中所盛行的艺术审美规范中找到证据,体现出来自西藏的明确影响。

仅管中部西藏的悉补野王朝崩溃了,但传统佛教史籍中的记载却证明,在东部西藏,佛教教义的传播并未中断,僧侣修行生涯仍得保存,然后从该处重新传播到中部西藏[54]。近来在东部西藏发现的一些艺术作品遗迹就是这一观点的有力证据。这些雕像和题记清楚地显示出这一时期东部西藏佛教的大规模传播以及与中部西藏的相互影响。由于居住密集,以及频繁的毁坏和修复,悉补野时代的遗迹在中部西藏已几至湮没殆尽。在东部西藏的考古调查变得尤为重要。就手中已掌握的资料作出任何决论都将过于草率,因为毫无疑问,重大发现即将出现。然而,早已有征兆表明,在8世纪至9世纪中期,佛教传播及佛教艺术的发展进程在中部西藏和东部西藏是相同的。这些艺术审美范例和哲学思潮后来在东部西藏继续发展,同时向北传播到弥药,向南传播及南诏,只是在10世纪中期,由来自东部西藏的宗教领袖为先锋,才随着佛教的复兴再度在中部西藏繁荣。

---

* 译者注:据P.T.1287.L.343—345载,墀德祖赞时,南诏王阁罗凤归降吐蕃,被封为赞普钟(གཅུང),意为"赞普之弟"。此文中称之བཙན་པོ་ཆུང་应误。

注　释

〔1〕赫勒 1994 年,附录 12—19;赫勒 1994b;以及赫勒待版著作。

〔2〕就我们所知,这一术语最早见证于《拔协》(སྦ་བཞེད)1980:43 页,བཟོ་ཉི་བོད་ལུགས་སུ་བྱས། (所作形制为藏式。)

〔3〕次仁 1982;黎吉生 1988。感谢格西的慷慨,允许我们在研究中使用他收集的资料。

〔4〕感谢南杰荣格为我们提供照片及题记解读(95.12.9 的信件)。

〔5〕《私人交流》,Schloss Seggau,1995 年 6 月。感谢 Eimer 博士善意的帮助及允许引用他对题记的解读。

〔6〕黎吉生 1987,以及 1995 年 9 月 3 日的信件。

〔7〕参见丹玛岩 (ལྡན་མ་བྲག་) 及毗达 (འབིས་མདའ་)之题记,论述见下文。

〔8〕十分感谢 Paul Williams 为我们提供了这一信息(1995.9.21 之信件)。

〔9〕黎吉生 1985:36—4。

〔10〕黎吉生 1985:86—91,108—111;赫勒 1994:附录 12—16。

〔11〕Coblin 1990;赫勒 1994;附录 12—16。

〔12〕Beckwith 1987:146。

〔13〕黎吉生 1985:26—31;黎吉生 1980 及 Coblin 1990:165—185。

〔14〕巴考/杜散 1940:53—66 载,几乎每年皆在安多聚会。

〔15〕与尼玛多杰的私人交流(参见其已出版著作《康区历史》,LTWA)。

〔16〕参见 Bangdel1989,及赫勒待版。

〔17〕Claudine Bautze—Picron(待版)对与毗卢遮那佛有关的 8 位菩萨作了精彩论述。也可参见 Chandra,Lokesh(1989),《Garbhadhātu 坛城的结构》,载《佛教肖像》,Kapila Vatsayan(编辑),新德里,西藏出版社,181—192。

〔18〕Bangdel1989,图 215、223,观点倾向于 6 世纪中期。

〔19〕《拔协》(སྦ་བཞེད་)1968:59 页,"གཙོ་བོ་ཡར་ལ་པ་ཀོ་ཀ་ས་ར་པ་ཎི་བཞེངས། (所塑佛像阿耶波罗・卡萨巴尼)";《拔协》1980:47 页,"ཡར་ལ་པ་ཀོའི་གླིང་ན་ཀར་ས་པ་ཎི་གཙོ་འཁོར་ཡང་། (阿耶波罗寺中立有卡萨巴尼主从像)"。《大辞典》(ཚིག་མཛོད་ཆེན་མོ་)1984:214 Khasarpani;参见 de Mallmann 1975:107—113。

〔20〕《拔协》(སྦ་བཞེད་)1968:59;《智者喜宴》(མཁས་པའི་དགའ་སྟོན་)1985:324;Chayet 1990:109—120。尤为感谢E. 罗布允许我们参考他尚未出版的论文:罗布(待版)。

〔21〕Vitali 1990:70—73;图35—37。我们尚待付梓的一篇论文中,对大昭寺最初建为宅邸而后至8世纪间改建为寺庙的假说曾作系统论述,但对大昭寺装修及修复年代的研究尚在准备中。

〔22〕Vebach 1990。

〔23〕Liu 1988:图145,219,220;赫勒1994b,图11—14;关于审美风格的详细分析见赫勒待版。

〔24〕聂贡·衮觉次旦/白玛布1988:注88。赫勒1994b中曾对这份历史记载作过摘要。1995年国际藏学研讨会上,萨木登·卡尔梅对其作了更深入的分析。原文记载参见拉露1953。

〔25〕卡尔梅1977。

〔26〕R. A. 石泰安(1986),《观音——女神性别转化一例》(法文),载《远东手册》2,17—80。

〔27〕赫勒1994b:图12—15。参见Howard et al. 1992:图2,2a,3,3a,4。

〔28〕题记全文见赫勒1994:附录。

〔29〕Vitali1990:图45;Stoddard1994:图1—2。

〔30〕ཁྲིན་ཅན་ཕིང(陈坚斌,音译)(1991):283—296,338页图1。

〔31〕Bautze—Picron待版:"敦煌出土绢画"略图17,现存于大英博物馆(OA1919.1—1.050);《Sérinde,佛土》107,木龛279号。

〔32〕H. 佐藤长以及R. A. 石泰安的地图都并未证实这一点,也没有绘出Jyekundo附近详图:佐藤长1975,石泰安1959。感谢Nancy E. levine为我们提供关于勒廓的资料和照片,照片摄于1994年。

〔33〕赫勒1994:339,Jyekundo与勒廓相隔100公里,数目不确。

〔34〕参见上书n. 18,及《拔协》1968:58,关于佛殿名称,尼泊尔艺人(བལ་མཁན་)建筑家或艺术家的记载;《拔协》1980:47,殿名作阿耶波罗寺(Aryapaloགླིང་);42,尼泊尔艺术家。

〔35〕Bautze—Picron,待版。

〔36〕黎吉生1985:图16及155页。Charles Bell先生摄于1935年,地点今已不明。感谢英国图书馆授以照片使用权。

〔37〕黎吉生 ibid;"擦擦"(ཚ་ཚ),参见 G. 图齐(1973),《西藏》,日内瓦,Nagel,图 91,93—96。

〔38〕法国国立图书馆,伯希和汉文写本 4514.9(12),《丝绸之路》插图 385。国立博物馆学会(编辑),巴黎 1976,(Grand Palais 10. Ⅱ—29 Ⅱ.1976)。参见已确定时期的雕刻,Rhie 1988:图 XVI,及 n. 31,P. 1209。

〔39〕Granoff 1968—69,图像 14。

〔40〕正如赫勒 1994:附录,16 所指出。H. E. 黎吉生曾推测 Chab Spel 对益西央族姓的解读是错误的。Chab Spel 后来告知我们,他并非独自前往拜谒丹玛岩,而曾请他人解读,但没有合适的照片。上述情况或许可减少误读的可能性。

〔41〕拉露 1939;石泰安 1959:76—77;石泰安 1982:559。感谢 Matthew Kapstein 的好意,允许我们参考他对 P. T. 996 的译稿(95.11.14 信)。

〔42〕白桂思 1981:18。

〔43〕石泰安 1982。

〔44〕今枝由郎 1975,Kimura 1981,Ueyama 1981。

〔45〕石泰安 1984。在此,我们会想起榆林窟毗卢遮那佛与八尊菩萨的壁画,有藏文题记,或许完成于吐蕃占领期(赫勒 1994,图 7);以及敦煌 14 窟、20 窟中署期为晚唐的 Vairocanābhisambodhi 壁画;于敦煌发现的绘有八尊菩萨随侍毗卢遮那佛的一轴绢画,有藏文题记,现藏于大英博物馆斯坦因收集品中(OA 1919.1—1.050;赫勒 1994,图 5)。在于阗发现的一幅壁画残片所绘或许也为毗卢遮那佛,参见 Gropp 1974:图 13,abb. 58b。

〔46〕时间据黎吉生 1957:58—59,引《青史》(དེབ་སྔོན་)卢函;Veback 1990:414—415 再次证实了这一时间。《青史》1979:63—67。译者注:关于贡巴饶色大喇嘛生卒年说法不一。《藏汉大辞典》(张怡荪主编,民族出版社 1993 年版)载为 952—1035 年。图齐认为 832—915 年这一时间不太可靠,其中极可能有 60 年即一个甲子的错误,因此可能指 915、975,甚至包括 1035 年(参见《西藏和蒙古的宗教》,图齐著,耿昇译,35 页,注 2,天津古籍出版社 1989 年版)。证之《青史》记载,系采用干支纪年,故后人转为西历时,极有可能产生一个甲子的误差。藏族史料中的纪年一直是令后世学者困扰的问题。

〔47〕关于藏族高僧与弥药王室关系史的近期研究,参见 Sperling 1987 及 Ruegg 1995。

〔48〕石泰安 1959:76,及注 214。

〔49〕Beckwith 1987:171。

〔50〕石泰安 1984:21。

〔51〕白桂思 1981:81,95。

〔52〕Howard et al. 1992:57(引自《南诏野史》)。

〔53〕Chapin1971:有 8 处提及;Lntz1991:22。

〔54〕Vebach1990。

参考书目

白桂思,C.(1981),《南诏王国与唐朝的西南边境》,剑桥,剑桥大学出版社。

巴考,J.F.W.托马斯及 Ch.杜散(1940),《敦煌出土的藏族历史文献》(法文),巴黎,吉美博物馆年鉴 51。

Bangdel,L.S.(1989),《遭窃的尼泊尔雕像》,加德满都,尼泊尔皇家学会。

Bautze-Picron,C.(待版),《印度的八尊菩萨群像:起源与发展》法文,载 Natasha Eilenberg,Robert L.Brown 及 M.C.Subhadradis Diskul(编辑),《Jean Boisselier 教授纪念论文集》。

Beckwith,C.(1987),《中亚的藏族帝国》,普林斯顿,普林斯顿大学出版社。

《拔协》(1968),《སྦ་བཞེད་ཞབས་བཏགས་མ་》,Dharamsala。

《拔协》(1980),《སྦ་བཞེད་》,北京。

Chapin,H.(1972),《一幅佛像长卷轴画》,A.Soper 校订,Ascona,Artibus Asiae。

Chayet,Anne(1990),《关于桑耶寺继承一览表的研究成果》(法文),载《西藏文明与社会》。Fernand Meyer(编辑),巴黎,Singer-Polignac 基金会出版,109-120。

Coblin,W.South(1990),《对赤松德赞(ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བཙན་)第二道诏令的再研究》,载《藏族文化印象,Turrel V.Wylie 纪念论文集》。Lawrence Epstein 及

Richard Sherburne(编辑),纽约 Lewiston,Edwin Mellon 出版社,165—185。

《青史:དེབ་ཐེར་སྔོན་པོ》,G.N 罗列赫译(1979),《The Blue Annals》,新德里,Motilal Banarsidass。

Granoff,Phyllis (1968—69),《中亚的一件随身便携式佛龛》,《亚洲艺术档案》22,80—95。

Gropp,G.(1974),《在于阗、中国突厥斯坦的考古发现》(德文),不来梅,(Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Zentralasian—Expedition 1927—28,Teil 3)。

赫勒,A.(1994),《纪念唐蕃和谈的9世纪丹玛岩(ལྡན་མ་བྲག་)佛教雕像》,载《1992年Fagernes国际藏学研讨会论文集》,335—349;附录卷Ⅰ,12—19。

赫勒,A.(1994b),《9世纪早期东部西藏的毗卢遮那佛像》,《东方学》25/6,74—79。

赫勒,A、(1996待版),《东部西藏的早期寺庙和刻石》,载《SOAS 1994年度研讨会记录(趋向独特的风格:西藏的艺术)》。Jane C. Singer 及 Philip Denwood(编辑),伦敦,Hali。

Howard,A.F.,李坤生及邱宣充(音译)(1992),《云南境内的南诏及大理佛教雕刻》,《东方学》23/2,51—60。

今枝由郎,Y.(1975),《敦煌出土有关西藏佛教教义的文献》,JA 263,125—146。

卡尔梅,H.(1977),《7至11世纪的藏族装束》,载《西藏艺术论文集》。Ariane Macdonald 及今枝由郎(编辑),巴黎,A.Maisonneuve,64—81。

卡尔梅,S.G.(1993),《藏族史诗的理论基础,关于格萨尔史诗中不同章节的年表顺序》,BSOAS 56/2,234—246。

陈坚斌(音译)(1991),《བོད་ཀྱི་བྲག་རྡོས་རྡོ་སྐུ་བརྐོས་པའི་གནད་དོན་འགའ་ཞིག་གི་སྐོར་(部分西藏刻石集要)》,载《南方人种学与美学》(藏族美学专刊)。童恩正(音译)(编辑),成都,四川大学博物馆。

Kimura,R.(1981),《大乘佛教(Mahāyāna)之下古代西藏的汉地禅宗(Dhyāna)》(法文),JA269,183—192。

《贤者喜宴》,巴俄·祖拉陈瓦(དཔའ་བོ་གཙུག་ལག་ཕྲེང་བ)(1985),《མཁས་པའི་དགའ་སྟོན་》,北京。

拉露,M.(1939),《有关汉地禅宗传播的藏文文献》,JA231,505—523。

拉露,M(1953),《赤松德赞时期的寺庙佛教经典》(法文),JA241,313－353。

Liu,L.(1987),《西藏高原的佛教艺术》,香港,Joint 出版社。

罗布,E.(1996 待版),《印度佛教传统向西藏传播过程中(公元 750－1200 年)来自尼泊尔山谷的学者所担任的角色》,载《世界屋脊的居民》,萨木登·卡尔梅、Philippe Sagant(编辑),农泰尔(法),人种史学会。

Lutz,A.(1991),《大理的寺庙与 Drei 塔》,苏黎世,Rieberg 博物馆。

Macdondld,Ariane(1962),巴黎,A. Maisonneuve。

Mallmann,M.－T. de(1975),《佛教密宗肖像学简介》,巴黎,A. Maisonneuve。

聂贡·衮觉次旦(གཉའ་གོང་དཀོན་མཆོག་ཚེ་བརྟན་)、白玛布(པད་མ་འབུམ་)(1988),《ཡུལ་རྒྱལ་ཁྲལ་གྱི་བོད་བཙན་པོའི་སྐབས་ཀྱི་རྗེན་ཡིག་བྲག་བརྐོས་མ་འགའ་》(吐蕃时期摩崖石文),《中国藏学》4,52－65(注释见 P. 75)。

Rhie,M. M(1988),《拉萨布达拉宫的松赞干布塑像》,载《Orientalia Iosephi Tucci Memoriae Dicata》。G. Gnoli 及 L. Lanciotti(编辑),罗马,意大利中东及远东学会(罗马东方学丛书 56/3),1201－1219。

黎吉生,H. E.(1957),《杰拉康(སྐར་ཅུ་ཁང་)碑文及公元 841－1042 年藏族历史年表注释》,JRAS,57－72。

黎吉生,H. E.(1980),《第一部藏族教法史(ཆོས་འབྱུང་)》,《西藏杂志》6/3,62－73。

黎吉生,H. E.(1985),《早期藏文铭文集》,伦敦,皇家亚洲学会。

黎吉生,H. E.(1987),《早期藏文铭文:一些近期发现》,《西藏杂志》12/2,3－15。

黎吉生,H. E.(1988),《西藏更为早期的铭文》,《藏学公报》N. S. 2,5－7。

黎吉生,H. E.(1989),《关于"纵犬伤人"的早期吐蕃法律》,《藏学公报》N. S. 3。

黎吉生,H. E.(1990),《8 至 9 世纪吐蕃帝国的德伦(བདེ་བློན་)地区》,载《纪念 Luciano Petech 印度——中国——西藏研究文集》。Paolo Daffina (编辑),罗马大学,(东方学研究 9),305－315。

黎吉生,H. E.(1992),《伯希和藏文写卷 997 号:榆林佛寺(ཡུ་ལིམ་གཙུག་

ལག་ཁང་)详表》,BSOAS 55/1,105－110。

Ruegg,D.S.(1995),《印度与西藏佛教观中的宗教秩序和世俗秩序》(法文),巴黎,Bocarrd 编辑传播。

佐藤长,H.(1975),《唐代青海至拉萨的道路》,《亚洲学报》29,1－19。

《Sérinde,佛土》。Jacques Giès 及 Monique Cohen(编辑),巴黎 1995 年版,法国国立博物馆集刊。

Sperling,E.(1987),《由喇嘛到西夏(Hsia)国王》,《西藏学会杂志》7,31－50。

石泰安,R.A.(1959),《汉藏走廊古部落》,巴黎,国家印刷局。

石泰安,R.A.(1982),《中国社会研究:制度与观念》,《法兰西大学年刊》1980－81,553－560。

石泰安,R.A.(1983),《古代西藏研究(其一)》,BEFEO72,149－236。

石泰安,R.A.(1984),《几份近期发现的藏文写本》,载《敦煌的壁画与写卷》,巴黎,Singer－Polignac 基金会编辑,22－24。

Stoddard,H.(1994),《拉萨大昭寺的修复与其早期壁画的命运》,载《东方学》25/6,69－73。

次仁,P.(1982),《1980 年西藏之行的 Epenkund－Liche 与历史的收获》(德文),ZAS 16－18,349－404。

Uebach,H.(1990),《9 世纪吐蕃帝国的佛法学院与经师》,载《纪念 Luciano Petech 印度——中国——西藏研究文集》。Paolo Daffinà(编辑),罗巴,Bardi(东方学研究之九),393－418。

Ueyama,D.(1981),《敦煌出土有关佛教禅宗(Dhyāna)的藏文写卷研究:总结及观点》,JA 269,287－295。

Vitali,R.(1990),《中部西藏的早期寺庙》,伦敦,Serindia。

——译自《第七届国际藏学会议论文集》

西藏镀金雕塑流派

[瑞士]U.冯·施伦德尔 著　熊文彬 译

西藏在7至9世纪藏传佛教的前宏期，很大程度上依赖域外的佛学家和艺术家。在此时期的早期佛殿和寺院中没有吐蕃人积极从事装饰艺术活动迹象的存在。佛教于11世纪初期以后在卫藏地区的复兴和重扬，导致了无数新寺院的大规模修建，因而急需能工巧匠和艺术家。与前宏期一样，由于本土雕塑家和画家的缺乏，因而迫使藏人依赖于域外艺术家的帮助。在西部西藏，绝大部分工匠和艺术家都是从克什米尔和喜玛偕尔邦(Himachal Pradesh)地区召集而来的，有的艺术家甚至来自于中亚地区。而在卫藏和康区等地，主要由来自东北印度和尼泊尔的艺术家负责新寺的装修和7至9世纪时期建造的老寺院的维修。与西部西藏一样，佛教在卫藏和康区等地的大规模重新弘扬产生了一个艺术真空，由于没有足够的域外艺术家承担数量如此庞大的艺术工程，因此迫使藏族本土艺术家积极参与这些工程的实施。这些新近参与创作的本土艺术家在创作中遵循各种域外艺术家在创作过程中业已形成的艺术模式也就不足为奇。卫藏和康区等地与西部西藏的不同之处在

于，它们的艺术主要受到了东北印度和尼泊尔艺术家的影响，而西部西藏则主要受到了来自于克什米尔和喜玛偕尔邦地区艺术家的影响。正如即将看到的一样，卫藏和康区等地的雕塑基本上可以划分为两大艺术流派，其中之一遵循东北印度的雕塑传统，而另一流派则遵循尼泊尔纽瓦尔的雕塑传统。在藏族本土艺术成型的早期阶段和到 18 世纪期间的艺术作品中，汉族艺术风格对藏族艺术传统的形成影响甚微。在随后有关内地藏传佛教艺术作品的相关章节中，我们将分别对汉族艺术风格对藏族艺术传统的这一影响进行讨论。藏族艺术家在技法和艺术标准上紧紧遵从同一时期在藏工作的印度和尼泊尔艺术家的传统，直到 11 世纪开始才创作出具有自己艺术风格的作品。卫藏地区第一批由藏人自己创作的雕塑作品多少体现出对印度和尼泊尔雕塑作品的紧密“效仿”。

藏族雕塑中最为明显的特点即是镀金和不镀金雕塑流派的出现，它们反映出在藏受聘工作的域外艺术家的风格传统。尼泊尔纽瓦尔艺术家几乎无一例外地都用纯正的紫铜为材料进行浇铸，然后镀金。尼泊尔对藏族和汉族艺术风格上影响最为明显的特征是镀金雕塑的出现，在藏族不镀金流派的雕塑中也能看出尼泊尔艺术影响的一些因素，但它同时更多的体现出印度不镀金雕塑作品风格的影响。因此，将藏族雕塑分为两个不同的风格传统是比较恰当的，其中镀金风格传统主要遵从尼泊尔的做法，而不镀金风格传统则遵循印度雕塑的传统。

对藏族雕塑产生影响的印度和尼泊尔艺术之间有一个本质上的不同。在 7 至 9 世纪的前弘期期间，大批印度、尼泊尔、中亚和唐朝的艺术家曾受聘在藏进行藏族早期佛殿和寺院的装饰艺术创作。到 10 世纪末至 11 世纪初期的后弘期期间，这一情况没有多大的改变。印度和尼泊尔工匠在卫藏和康区等地的艺术活动极为活跃，而唐朝工匠则在桑耶寺法诤之后逐渐消身匿迹。当 12 世纪末穆斯林占领东北印度后，以比哈尔和孟加拉为中心的一切佛教活

动都突然终结。印度工匠因而在13世纪中叶后不可能参与西藏的艺术活动，而尼泊尔的纽瓦尔艺术家则一直在为藏人施主提供服务，他们对20世纪以前西藏的镀金雕塑流派产生了持续不断的影响。正如随后即将探讨的那样，到13世纪中叶藏族已经建立了自己众多的雕塑流派，其中一些流派受到了东北印度波罗艺术的影响。尽管在西藏已见不到印度工匠活动的身影，但在藏族寺院中供奉的源于东北印度的无数雕塑作品仍然一直成为藏族工匠艺术创作的重要灵感之源，并且一直持续到现代。

尼泊尔和西藏之间持续的文化交流至少可以追溯到7世纪藏传佛教的早期阶段，即当雅砻王朝第二位赞普松赞干布(约公元627－649)引进佛教之时。根据藏族传统说法，供奉于拉萨大昭寺和小昭寺中的第一批佛像就是由松赞干布的两位妃子，既唐朝的文成公主和尼泊尔的尺尊公主作为她们嫁妆之一而携入西藏的，大、小昭寺就是为供奉这些佛像而专门修建的。尼泊尔公主显然请入了弥勒佛、阿闳佛和绿度母等三身檀木佛像。尼泊尔艺术家参与了7至9世纪西藏第一批佛殿和寺院的修建和装饰。大量的藏文寺院志书和高僧传证实了这一时期之后在西藏活动的尼泊尔的雕塑家(lha－bzo－pa)和画家(lha－ris－pa)。他们主要是指居住在加德满都河谷的纽瓦尔艺术家。阿尼哥(公元1245－1306)是曾在卫藏工作过的最为著名的尼泊尔艺术家。1261年，受大元皇帝忽必烈汗(公元1215－1295)任命的萨迦寺座主八思巴的邀请，尼泊尔国王Jayabhimamalla(公元1258－1271)派遣十六岁的阿尼哥率领由八位尼泊尔工匠组成的队伍到萨迦修建金塔。在五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措编著的《拉萨志》中记载了许多诸如为拉萨大昭寺中供奉的觉卧佛像(即弥勒佛)等佛像进行的一般供养，其中包括对佛像进行特殊珠宝装饰的供养[1]；同时还提到应萨迦派座主的请求，阿尼哥曾为觉卧佛像新作了一身新衣[2]。

根据历史记载，尼泊尔的纽瓦尔人在西藏的贸易和艺术制作

中占有重要的地位。他们主要集中活动于卫藏地区，通常聚居在日喀则和拉萨这两大重要城市中。他们一般都不前往西藏东部的康区去活动，除非应特殊寺院的特别邀请。西藏的尼泊尔聚居区，它通常是由两部分人组成。其中一部分来自加德满都河谷的纽瓦尔人，他们生活中有一半时间在西藏度过；而另一部分人则为尼泊尔人和藏人混血的后裔“卡且热”(Kha－cha－ras)或“乌热”(Urays)。后者主要从事贸易或铜匠、石匠和木匠等匠人工作，与来自加德满都河谷的纽瓦尔人的不同之处在于他们一般不作佛像的雕塑工作。

对藏族人而言，选择艺术作为自己的职业多半出于自愿，与尼泊尔的纽瓦尔人子承父业的传统不同。具有才赋的年轻人为了得到必要的艺术训练和积累经验，一般都要追随有所成就的老师学习数年，他们通常都居住在大寺院周围或贸易通道的交叉口。藏族艺术家一般都不依附于某一特定的寺院，他们可以在家中工作，只要需要，也可以前往任何地方传艺或进行创作。像后藏的日喀则、江孜和前藏的拉萨等大的城镇中，本地的艺术家都被编入到不同的职业行会(bzo－khang)中。这些组织都是在五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措时期(1617－1682)出于征税和摊派艺差的目的而成立的。各个雕塑中心之间的距离都比较远，有助于各地不同雕塑流派的形成与发展，但艺术家大范围的流动又限制了艺术风格多元化的发展。

传统上，藏族佛殿和寺院都建有紫铜镀金的屋顶，并饰有镀金铜片制成的各种浮雕，造型包括法幡、龙、迦楼罗、摩羯鱼或法轮及其两侧的双鹿等。在尼泊尔，至少从6、7世纪开始已有这种镏金屋顶和用镀金铜片浮雕来装饰寺庙屋顶的习俗。西藏的这些作品通常都出自尼泊尔工匠之手。旅行者和朝佛者在很远的地方就能看到这些在阳光的照耀下熠熠发光的金顶。金顶除具有装饰效果以外，还具有防御暴风雨侵袭的功能。在本文和其它章节中我们插放

了一些紫铜鎏金屋顶的插图，这些插图包括后藏日喀则的扎什伦布寺、江孜白居寺主殿旁边的吉祥多门塔和前藏拉萨大昭寺的金顶(因排版原因，插图略去未排)。在整个西藏最为重要的佛殿和寺院中，都有浮雕和铜片鎏金技法的运用，它最适合于诸如弥勒佛这样的大型佛像雕塑的表现。这些佛像通常都出自尼泊尔的纽瓦尔艺术家之手，他们通过铆接、捆扎或焊接等手段将一件件浮雕和镀金铜片组合在一起。在这些纪念碑式的大型佛像作品中，日喀则扎什伦布寺 31 米高的佛殿中立塑的高达 26 米的弥勒佛雕塑显得格外壮丽辉煌，气势磅礴。扎什伦布寺由宗喀巴(1357—1419)的近侍弟子之一、后来被追认为第一世达赖喇嘛的更顿主巴(1391—1475)创建于 1447 年。据藏文史料，这个大型的弥勒佛佛像是在二世达赖喇嘛更顿嘉措(1475—1542)在世期间立塑而成的[3]。但该寺现任主持认为，现在的弥勒佛佛像是应九世班禅喇嘛之请而立塑于 1914 年。整个佛像由 115 吨紫铜和 279 公斤黄金为料制成，佛冠(urna)由 30 种高纯度的珍贵大宝石装饰而成。现任主持的说法是真实可信的，因为大量资料表明，扎什伦布寺在过去的五百年中曾经遭到的数次严重的毁坏。

总之，像扎什伦布寺弥勒佛这样纪念碑式的大型佛殿雕塑，对藏族艺术风格的发展和演变史的重新构建没有太大的价值。这种大型镀金浮雕铜像无一例外几乎都是在尼泊尔人的监制下完成的，同时在战争期间极其容易被毁，之后可以用新塑的佛像来替换，或作一些新的部件同原有的部件重新组合而成。因此，这些佛像永远都不可能判断出准确的创作年代。重装的佛像都有一些特征，表面敷有“冷金”(grang—ser)，身上饰有锦缎纹样。尤其是重新制作的部件常常混有同一时代的风格，或多或少地试图成功地恢复原有的艺术风貌，因此根本不可能对创作年代等问题作出任何准确的评价。然而形制较小的佛像则不同，无论它保存完好或遭到破坏，几乎都不可能对它进行修复或某种形式的“改进”。经常能

改变大型佛像艺术风格的另一种原因是额外用诸如各种贵重宝石和半宝石、天衣及袈裟来表现佛像，因为它们极有可能改变或变更作品原有的面貌。正如前面在谈到阿尼哥时论及到的拉萨大昭寺中西藏最为神圣的觉卧佛像一样，人们出于使他有一个更为精美的外表和宗教上积攒功德的需要，为他进行了诸如天衣、贵重宝石和黄金等丰富的供养。

在同后藏进行战争(1788—1739)期间，初战告捷的尼泊尔廓尔喀人从后藏掠夺了数目极为可观的贡品和战利品。它们主要包括黄金、白银、贵重珠宝和半宝石等财物。与此同时，许多神圣的宗教文物也遭到了厄运。关于战争中所获得的掠夺品，在尼泊尔军官接到的以下命令中有所载及：

'在(西藏)寺院和僧俗百姓家中所缴获的财物中，粮食可以由军队调拨；其它战利品必须上交政府。珊瑚、珍珠、珠宝、黄金和白银无论在何地缴获，其中五分之一应归所缴获者本人所有；绸缎、衣物、紫铜、黄铜和其它金属……其中六分之一应归缴获者本人所有，剩余部分必须上交政府。'在西藏缴获的数量如此巨大的金银财宝，只有经过允许，才能以这些贵重金属的形式在适当的时候给军队发饷[4]。

这则材料并不意味着廓尔喀人劫掠佛像完全是为了从佛像上刮取贵重金属。也许藏人像遭受战争洗劫的其它国家的人民一样，在佛像中藏有许多形制较小的东西，尤其是藏有用金银等贵重金属制成的东西。这些好战的廓尔喀人、婆罗门教神灵的信徒对藏传佛教寺院中的神灵肆无忌惮，为所欲为。据藏文文献记载，他们甚至从已经雕塑好的佛像上刮取镀好的金粉[5]。在清朝军队的帮助下，藏人终于击败了尼泊尔人。廓尔喀人同意签订停战条约，其中有一条规定廓尔喀人必须如数偿还在战争中从日喀则扎什伦布寺中掠夺的所有财物。西藏一些佛殿和寺院的被毁不完全归结于外国军队的侵略，部分是由西藏内部不同教派集团之间的内讧和纷

争而造成的。

尼泊尔纽瓦尔工匠在现代以前在卫藏地区的长期存在，为藏族艺术家、尤其是进行镀金佛像创作的雕塑家提供了长期、渐变的风格源泉。正如前面业已指出的那样，由于域外工匠在藏创作的佛像或从东北印度、尼泊尔、克什米尔、喜玛偕尔邦、中亚和汉族地区携入的佛像都不能称为藏族艺术，因此这些佛像将在涉及这些不同文化的相关章节中进行讨论。佛教由于在12世纪末和14世纪相继在东北印度和克什米尔地区消声匿迹，因此在此以后不可能再有按这些艺术传统创作的佛像的存在。所以按波罗或克什米尔艺术风格创作的佛像的例子极为罕见，因为这些艺术风格本身在它们各自的家乡早已消失。仿效这些艺术风格进行创作的藏族艺术家在艺术风格和技巧上还没有达到以假乱真的程度，哪些作品为印度艺术家创作，哪些作品出自藏族艺术家之手还是比较容易鉴别。尼泊尔和藏族艺术作品之间的关系极为复杂，它们之间在风格上的交流一直持续到今天，没有间断。在其它一些章节中刊插的供奉在西藏的佛像的插图，实际上都是尼泊尔的纽瓦尔艺术家在西藏创作的作品。有一部分可能并非出自藏族艺术家之手，而实际上是由在藏的尼泊尔艺术家应藏人施主的请求在西藏创作的作品。原因是许多藏族艺术家在创作中尽可能地在风格和技法上与同一时代的尼泊尔艺术传统保持一致，藏人对尼泊尔艺术极为推崇。在加德满都河谷中很少见到纽瓦尔人供奉尼泊尔风格不纯或在藏传佛教中极为重视的图像学上有所出入的尼泊尔佛像，这种作品很容易同藏人创作的雕塑弄混。

正如前面叙及的一样，卫藏和康区等地的藏族艺术家在自己本土艺术早期阶段创作的作品中，在艺术风格和技法上都尽可能地遵循主要源于东北印度和尼泊尔艺术传统和方法创作的同一时期的作品。在藏族艺术成型和发展阶段，这些艺术传统之间的区别是藏族艺术家遵从尼泊尔艺术创作的大量镀金佛像的出现。那么，

在11至12世纪藏族艺术成型时期由藏族艺术家运用尼泊尔艺术和传统作为范本创作的藏族佛像具有哪些特征呢?当然,此时期藏族艺术家创作的作品在技巧和风格上还没有达到与同一时期的尼泊尔雕塑能够以假乱真的程度。而且这些雕塑与同一时期的尼泊尔雕塑之间有着较为密切的关系。本文列举五件11至12世纪藏族镀金雕塑流派成型阶段创作的作品插图,即:四臂金刚手、金刚手、莲花手、释迦牟尼佛和弥勒菩萨。除释迦牟尼佛尚保持镀金原貌外,其它佛像则由于长时间频繁的仪式而未能保持镀金时的面貌。与同一时期的尼泊尔雕塑相比,这些佛像显然仿照下列尼泊尔雕塑原型而来。四臂金刚手和金刚手可以同怒相文殊菩萨之间作一对比;坐式莲花手可以同阿闪佛之间作一比较;释迦牟尼佛可以同这尊尼泊尔佛像之间作一对比;弥勒菩萨可以同莲花手之间作一比较。这些早期藏族佛像雕塑作品与积累数世纪艺术创作经验而来的同一时期的尼泊尔雕塑作品相比,显然没有尼泊尔雕塑那么精美。

早期藏族镀金佛像作品在风格和技巧上与同一风格的尼泊尔雕塑相比,尽管不是十分圆满、精致。但是这一点是不可否认的,即这些早期藏族雕塑体现出一种朝气磅礴的生命活力,这是同一时期的尼泊尔雕塑中所没有的。作品的精美程度通常取决于对艺术交融一定程度上的抑制。藏族的镀金佛像的风格流派很多,不可能按地域把它们都纳入任何一个诸如江孜、日喀则、萨迦、哲公(rTse－dgong)或达那等这几大后藏著名的雕塑中心内。在前藏地区,拉萨是其中最为重要的雕塑中心;而德格、昌都和巴塘及察雅则是康区的几大雕塑中心。有一些村子专门从事某种金属制作,如以武器和金银珠宝的制作闻名的波密地区的雪巴多(Sho－pa－mdo)即是其中一例。藏人自己也把佛像的创作划成几大不同的流派。下面这段材料引自一部名叫《品缕中的青铜佛像装饰》(Li－ma brtag－pavi rab－byed smra vdod－pavi kha－rgyan)的藏文手

稿，作者不详，多认为出自白玛噶波之手。该著对西藏佛像雕塑中的各种艺术风格和运用的合金材料等都进行了如下记述：

> 藏族的佛像雕塑可以划分为三个时期：即(A)早期法王时期，(B)中期法王时期和(C)晚期法王时期。
>
> (A)面部宽，身体柔和；脸部的上部和下部略大，表情愉悦，脸微长，鼻子造型妙好，眼睛修长，上下唇造型端丽、准确，身体伟岸，手脚柔软，衣褶小；整个雕塑造型精美。法座造型与印度南部佛像的法座相同。但有的佛像既无宝座，也无坐垫。佛像身披大氅，足蹬靴。
>
> 袈裟通常刻有纹样。法王雕塑头缠头巾，身着大氅等衣。靴子刻有装饰纹样。佛像或火镀金，或用树脂或油脂涂光，或根本不涂任何东西。
>
> (B)法王赤松德赞时期(约755—797)创作的所有佛像都与以前创作的佛像相同；面型粗短，手指造型略欠精美；佛像表面敷有树脂或油脂，镶嵌设色；底部边缘衔接不很完满；大多数佛像都带有三叶冠；法王塑像无头巾，发饰悬垂于肩部两侧。
>
> 塑像造型优美，有三叶冠装饰。外表看上去有紫铜为胎浇铸而成的效果；有的镀金(镀冷金)，有的根本不敷任何脂液。西藏中部的塑像为赤热巴巾时期(9世纪)所造，与印度雕塑家创作的塑像相同：均用白利玛为胎浇铸，称之为 rtsod—pa—med，和印度(中部)所造佛像相同。不同之处是面型较小，agyin—bag 极为优美，眼睛镶嵌有白银和紫铜，镶嵌技艺高超。(所谓的桑塘玛佛像的特点是以白银为眼，紫铜为唇。)紫铜为胎浇铸的佛像稍欠完美。
>
> (C)此时期佛像与稍晚时期用红利玛为胎浇铸的佛像相同。晚期法王时期的佛像中由于合金有紫铜，与较早时期所铸佛像相比，色彩变得较暗。塑像均为火镀金。拉尊叔侄时期的

佛像略有不同，均为红色紫铜为胎浇铸而成，镀金较厚，金为象雄黄金；鼻子造型优美，形体丰满，agyin－bag 精美，同于尼泊尔所铸佛像。佛像有'通厅玛(mthong－mthing－ma)'，之称，即'头发上竖，呈蓝色'。

至于白玛噶波(1526－1592)和勒乌琼(sLeu－chung)及其他一些博学的艺术家以黄铜或黄金为胎浇铸的佛像，很可能同汉族所铸佛像混同。身体比例匀称，椭圆形的面型十分优美，脚趾和手指造型准确。此为勒乌琼雕塑艺术风格。白玛噶波所铸佛像，除技艺略显粗糙，嘴小和 agyin－bag 极为优美外，与此并无多大差别。

这部手稿同时对中亚、印度和汉族创作的佛像也进行了记述。它清楚地表明，在佛教发展的初期阶段，藏人已经充分认识到对自己艺术产生影响的邻近地区在文化及其艺术风格之间的区别。在这些藏文手稿中有许多内容涉及各种佛像雕塑合金的视觉描述，在此省略。由于这些描述没有太实际的内容，只能在其它有关藏族艺术的出版物中起到一种科学托辞之效，而对本章中的插图没有任何实在的意义。

在探讨藏族镀金雕塑流派中各种不同的风格及其艺术发展、变化主流之前，首先来看看藏族镀金佛像雕塑中运用的技术特点。我们对本章中所述的 19 幅插图的合金成份进行了分析，其中有 9 件雕塑作品几乎是由没有合金的紫铜为胎浇铸而成，其紫铜纯度大约为 97%至 99%。其余 10 件雕塑作品的主要成分据分析为黄铜，其中有 9 件雕塑含有较低成分的锌，只有一件雕塑作品，即绿度母含有百分比较高的锌。在此应该指出的是，为藏族镀金雕塑流派在技术和艺术风格上提供持续不断创作灵感的尼泊尔纽瓦尔艺术家，传统上都是用不合金的紫铜为胎浇铸佛像，只是从 17 世纪开始黄铜才逐步成为他们偏爱的材料。对藏族艺术家使用合金材料的另外一个十分有趣的分析是，在检测过的镀金雕塑作品中没

有青铜成分的存在，而在检测过的不镀金的雕塑作品中则没有不合金的纯度紫铜。

藏族从尼泊尔吸收而来的镀金雕塑的另外一大特征是在佛像雕塑中镶嵌贵重宝石和半宝石。在加德满都河谷的纽瓦尔佛教徒供奉的尼泊尔佛像中，几乎都镶嵌有红宝石、蓝宝石、绿宝石和水晶石等贵重宝石。藏族显然对诸如绿松石、珊瑚和青金石等一类的半宝石较为偏爱，但有时也镶嵌贵重宝石。镶嵌宝石是藏族镀金雕塑流派受到尼泊尔纽瓦尔艺术影响的又一例证。在藏族不镀金雕塑作品中则很少用镶嵌宝石这一形式来装饰佛像。

在本章中收入的11世4幅藏族佛像雕塑作品插图中(插图略)，有12件作品雕刻有题记，但只有一件作品的题记被翻译出来。这些题记包括：供奉在桑普佛殿(gSang—phu)中的不动佛(Mi—gyo—pa)，为纪念南丹(Nam—brtan)而塑。他可能是生活于14世纪上半叶的南卡丹巴(Nam—mkhav—brtan—Pa)其人；苯教创始人辛饶(? gShen—rab)雕塑的胸部刻有藏文字母"Ah"；由格哇(dGe—ba)捐助、可能由南杰(rNam—rgyal)创作的龙树雕塑也刻有题记；喇嘛贡波(sGom—po)的肖像也刻有题记；在持有经书的一件喇嘛肖像雕塑作品中刻有 Buddha Mangalam 的题记；红色阎摩敌雕塑刻有索杰(bSod—rgyal)捐助并创作的题记。其中有三件作品的题记为佛像名称和某组佛像的编号，它们分别是：广目天王，西门56号；蓝色持梃户法，38号；持国天王，东门49号。此外，名称题记还有普贤菩萨和元朝忽必烈时期的大元帝师、萨迦派座主八思巴。在上面述及的题记中有两则可能是创作该雕塑的艺术家的名字，即：龙树雕塑由南杰造和红色阎摩敌雕塑由索杰造。

本章所述的这些藏族镀金佛像雕塑作品基本上都是在卫藏地区立塑和供奉的佛像，不太可能是西藏东部康区创作和供奉的佛像，创作时间大约为11世纪初至12世纪末之间。此后大约八百余年的艺术创作可以划分为如下几个时期，每一个时期都代表了此

时期艺术技法和风格发展的阶段。它们分别为:古风成型时期(11至12世纪),藏族本土艺术风格出现时的艺术风格发展时期(13至14世纪),藏族的古典雕塑时期和最后一个时期,即停止不前和逐步衰落的后古典时期(18至20世纪)。

藏族镀金雕塑流派古风阶段的作品在文章的开头部分就已经谈到,为四臂金刚手、莲花手、释迦牟尼佛和弥勒菩萨。只有将这些早期的藏族雕塑作品同尼泊尔的纽瓦尔雕塑进行比较,才能得出一个它们创作于11至12世纪之间的合理年代。以下所述的这几件雕塑是13至14世纪时期镀金雕塑作品中的杰出典范。其中有两件镀金雕塑作品出自同一艺术流派之手,特点是长于莲花座的表现。一件为大成就者,另一件为不空成就佛。在对另外的四件雕塑作品中,即白伞盖佛母、金刚萨埵、绿度母和弥勒在艺术风格上与同一时期的尼泊尔雕塑非常接近,同时又融合了一些波罗艺术风格的因素,诸如伸长的发饰和菩萨装饰等。

藏族艺术古典时期作品的特点是技艺精湛,浇铸精美,造型圆润。从15世纪开始至17世纪之间大约三百余年的时间为古典艺术时期。从收入本章中此时期的作品可以看出此时期的几种不同风格流派,其中之一即是以文殊菩萨、叶衣佛母、大密咒佛母和一件未能鉴别出的坐式佛母等四件作品为代表、装饰极为精美的紫铜雕塑。这四件雕塑作品与莲花手等同一时期的尼泊尔雕塑作品相比,更能展现出藏族镀金雕塑流派受到尼泊尔艺术长期持续影响的明显特征。蓝色宝帐护法(mGon－po sngon－po)这两件作品为典型的藏族艺术传统作品,为同一艺术家创作,与独雄大威德金刚(hJigs－byed dpah－bo－gcig)和勇猛导师(Guru drag－po)极为相似。下面这组作品是典型的藏族风格作品,尽管它们并非创作于同一时代,但都仍然属于后藏江孜或日喀则地区的同一镀金雕塑流派。它们分别为无量寿佛、满贤夜叉、红色阎摩敌、大威德金刚、密集金刚、呼金刚或十一面观世音菩萨。值得注意的是,所有佛

冠、发饰和身体的装饰造型都完全相同；不仅如此，都嵌有绿松石和珊瑚，并且雕刻有同样的装饰纹样。

从18世纪开始，藏传佛教逐渐开始停止不前。这一趋势在不同形式的艺术作品中也得到了体现。也就是在这一时期内，在藏族镀金佛像雕塑流派的作品中第一次看到了汉族艺术的重大影响。广目天王、蓝色持梃护法、持国天王、呼金刚、马头明王、吉祥天女和蓝色宝帐护法及多闻天等作品即是其中的代表。在较早时期的雕塑作品、尤其是绘画作品中，四大天王等一些神灵的造型或布禄金刚的各种形象就已经出现，并且几乎呈现出一片汉族艺术之风。汉族艺术影响的另外一个特征是在上面业已提到的一些镀金雕塑作品中汉族失蜡法中铸模技术的明显运用。在随后明、清两朝的内地藏传佛教艺术的有关章节中将对铸模技术的运用进行详细的讨论。

注　释

〔1〕察雅·罗丹西饶：《西藏宗教艺术》，1977年，36页。

〔2〕热米：《尼泊尔经济史研究》，新德里，1971年，159页。

〔3〕夏格巴：《西藏政治史》，1967年，160页。

〔4〕荣格：《1959年前的西藏手工艺》，1978年，116页。

〔5〕图齐：《按照西藏佛像的风格来划分它们的类别》，载《亚洲研究》，卷22页，1959年，179—87页。

西藏不镀金雕塑流派

〔瑞士〕U.冯·施伦德尔 著　赵晓丽 译　熊文彬 校

正如在《西藏镀金雕塑流派》中所述那样，西藏的金铜佛像造像基本上可以分为“镀金”和“不镀金”两大流派，它们都遵循印度或尼泊尔佛像浇铸的传统。镀金流派的技法和风格源于尼泊尔，尼泊尔纽瓦尔艺术家浇铸的铜像几乎都要镀金。这在文献记载和西藏与尼泊尔镀金造像之间体现出的明显亲密关系中业已得到证实。必须注意的是，尼泊尔文化是将佛教密宗传播到西藏、保存镀金传统的唯一文化。至于不镀金佛像浇铸的艺术渊源则十分复杂。在11至12世纪西藏艺术形成阶段，由于西藏缺乏自己的艺术家，因此主要是受命前往西藏工作的印度和尼泊尔艺术家激发了西藏基本的艺术创作。来自印度北部不同地方、受雇在西藏寺院进行艺术装饰的这些艺术家都体现出诸如克什米尔、尼泊尔和喜玛偕尔邦艺术等属于他们自己的独特风格。在11至12世纪的印度，只有东北部地区有少量镀金佛像存在，而绝大多数佛像以及克什米尔和喜玛偕尔邦地区的所有佛像都以黄铜为胎浇铸而成，并不镀金。同时出现了“白银”和红铜镶嵌技术的运用，这可能又是受到克什米尔和东北印度艺术影响的结果。正如在随后西部西藏造像章节中即将看到的那样，克什米尔和喜玛偕尔邦地区的艺术和技法主

要对西部西藏产生了重大的影响，而对西藏的卫藏和康区地区的影响几乎是微不足道。遥远的西部西藏地区在17世纪以前同卫藏、康区等其它藏区的联系还不是十分紧密，与这些地区不同之处是产生了自己独特的地方艺术流派，因而对这些因素有必要进行专门的讨论。卫藏和康区不镀金佛像浇铸流派在早期阶段受到东北印度艺术家和来自印度佛像启迪的假设，同样得到了作品本身体现出的强烈的波罗艺术风格因素所证实。在某种程度上，波罗艺术风格对喜马拉雅西部地区的艺术没有产生强大的穿透力。像莲花手这样在遥远的卫藏地区有克什米尔艺术风格存在的例子还是十分少见。据题记，这尊造像由一位来自班措拉(Pan－tso－ra)的印度婆罗门浇铸而成。但同时不要忽略这尊曾经同金刚手和文殊菩萨共同组成三尊一铺造型、具有11至12世纪纯正克什米尔艺术风格的造像，是在随后某一时期从西部西藏被携入萨玛达(Samada)的。当尼泊尔、比哈尔和孟加拉的手工艺人在11至12世纪频繁活动于卫藏和康区时，绝少能看到克什米尔、喜玛偕尔邦和中亚艺人在此出没的身影。藏人为了弘传佛教，几乎把所有的注意力都集中到了比哈尔和孟加拉地区诸如超岩寺和欧丹达普黎寺这样的大寺中，在这些寺院中涌出了许多曾经在西藏活动过的佛教大学者。至12世纪末，当佛教在东北印度绝迹之后，这一地区随后成为大乘佛教或称之为金刚乘或密宗传播的重要力量，西藏和尼泊尔都采纳了这里形成的哲学流派。因此，对西藏的佛教徒来说，在召请尼泊尔艺术家外，邀请精通佛像创作的印度艺术家是再也自然不过的事了。

诸如前述，技法特点和艺术风格特征对于划分特定文化和特定时期的造像而言，都具有同等重要的价值。当几尊造像都体现出相同的艺术风格特征时，对它们在技法方面进行彻底考察因而具有决定性的价值。只有当它们在合金类型，银、铜和宝石、半宝石的镶嵌等技法上都十分相似的情况下，才谈得上它们都从属于某一

个特定的艺术传统。我们对这里插入的十二幅图版中(图略)造像的合金类型进行了分析,其中五尊不镀金的造像为黄铜浇铸而成,两尊造像以青铜为胎铸成,一尊为银合金制成,而其余四尊都为含有锡和锌等多种金属成份的青铜合金而成。

在本章中收录的87幅造像图版中(图略),只有9尊佛像镶嵌有不太贵重的半宝石,主要为绿松石,同在《西藏镀金雕塑流派》中收录的镀金造像从而形成了鲜明的对比。在《西藏镀金雕塑流派》收录的114幅造像图版中,除镶嵌有藏人所钟爱的半宝石的造像外,有73尊造像镶有宝石,其中许多造像还嵌有尼泊尔纽瓦尔艺术家喜爱的贵重宝石。西藏不镀金佛像浇铸流派的一个重要技法特点是镶银、嵌铜技术的普遍运用。尼泊尔和中国内地浇铸的佛像不使用镶银、嵌铜这一装饰技术,而印度佛像则经常使用,这表明西藏不镀金佛像流派遵从的是印度佛像创作传统。然而必须指出的是,西藏佛像中的镶嵌技术至少是从东北印度波罗艺术和克什米尔艺术这两个渠道传入的。克什米尔艺术正如在相关章节中指出的那样,对西部西藏的艺术产生了强烈的影响,而在本章图版中的西藏不镀金佛像的创作则在初期吸收了东北印度波罗艺术的影响。本章所述31幅作品镶嵌有银和铜饰,其中16幅镶有银,3幅嵌有铜,10幅都镶银、嵌铜,其中1幅除镶银外,还嵌有金,而另1幅则同时镶嵌有铜、银和金。

与此同时,这里有30件作品题有藏文题记(图版略)。题记内容除含有佛像名称和所题献的喇嘛外,通常还包括施主的名字,偶尔还含有艺术家名字或地名。我们把题记中的一些相关内容摘要翻译如下:六字观音系索南却琼(bSod－nams－chos－skyong)为双亲而施;辛饶尊胜(gShen－rab rNam－par－rgyal－ba)系……而施;仲瓦·南杰邦(Grung－ba rNam－rgyal－vbum)为纪念母亲而造遍度母(Kun－grol－ma);一位没有名字的施主顶礼大成就者阿婆都底波(A－va－dhu－ti－pa);大成就者贲卢波最初立

于徐拉(Shu－lag)宫中;顶礼大成就者阿婆都底波;拉东本确(Lha－gdong－dbon－chos)后裔女弟子宫却桑姆(dKong－mchog－bzang－mo)立塑金刚持双身;造像中的喇嘛为萨迦派僧人索南坚赞(公元1386－1434);绿度母为在拉萨附近的彭波施造;金刚持为苯波德钦(dBon－po bDe－chen)之女噶玉(dGah－gyu)而施造;莲花手为白玛旺阶(Pad－ma－dbang－rgyal)施、尼泊尔阿婆者药提(Aphajyoti)浇铸;弥勒佛由贡噶才佩(Kun－dgav－tshe－hphel)为其父母施造;白度母系工布查布(mGon－po－skyab－pa)为其兄弟竹钦尊追(sGrub－chen－btson－grus)之功德而施;神奇的大成就者黑行者,请求雷必琼乃(Legd－pahi－hbyung－gnas)护佑;顶髻尊胜佛母系人主措结多杰(Mi－dbang mTsho－skyes－rdo－rje)为实现普贤菩萨化现的愿望而施;大成就者费卢波由色氏(Se)家族僧人旺秋(dBang－phyug)施、贡杰(mGon－ygyal)造(?);来自西部西藏(阿里)国兰地区(Go－rams)的索南森格(bSod－nams－seng－ge)于公元1478年在后藏创建萨迦派土丹杰寺(Thub－bstan－rnam－rgyal);顶礼大成就者那若巴;顶礼大成就者底洛巴;顶礼扎西却珠(bKra－shis－chos－grub)。最后一则题记为造像所塑造的至尊扎巴坚赞(公元1147－1216),他可能就是后藏著名萨迦寺的主持扎巴坚赞其人。

无论如何,在此没有表明西藏艺术家在7至9世纪的第一次宏法期间曾铸有佛像的任何迹象。只是到了11至12世纪,随着佛教在西藏的复兴和迅速传播,对佛像雕塑和绘画需求的日益增长才为本土艺术各种风格的发展和演变创造出了适宜的条件,本文重点论述了卫藏和康区11至12世纪开始风靡盛行的不镀金佛像浇铸流派。这一流派传统大约在17世纪被日益流行的镀金佛像浇铸流派逐渐替代。在17世纪以后,特别是西藏东北和东部地区受到了大量流入西藏、被称为“汉藏佛像”的内地藏传佛教镀金黄铜

造像的影响。这也就说明了西藏在18世纪以后几乎没有不镀金佛像存在、而镀金佛像却一直流行到现代的原因。

没有任何迹象表明11世纪以前、当佛教开始迅速传播时西藏就有了自己的佛像浇铸传统。与西部西藏不同的是，有几尊造像图例（图版略）的年代可能还能追述到11世纪，而对于12世纪前卫藏和康区的不镀金佛像的年代却十分难以断定。这里收录的最早时期造像的图例所体现出的风格，同东北印度流行到12世纪末期的后期波罗艺术风格十分接近，如通过威怒金刚手同黑色布禄金刚或胜乐金刚与胜乐金刚作一比较即能看出这一特点。遵循东北印度艺术观念的这一西藏佛像浇铸的传统至少延续到了18世纪。下面这些造像即含有构成印度波罗艺术传统的基本风格的因素，即：威怒金刚手、蓝衣金刚手、胜乐金刚、无量寿佛坛城、清净度母、文殊菩萨、金刚亥母、胜乐金刚、度母、白度母、独雄大威德金刚、蓝色大黑天、密集金刚和大幻金刚。12至18世纪西藏造像中反映出的波罗艺术风格因素，包括莲花座上装饰的一排排珍珠和诸如项链、臂钏、耳环、冠冕和发型等各种装饰纹样。通过清净度母和金刚度母，弥勒佛和文殊菩萨，文殊菩萨和度母，金刚亥母与另一金刚亥母，或文殊菩萨与这尊大约在六百年前浇铸的同一佛像等单尊造像之间所进行的相互比较，就容易看出东北印度艺术的影响。

至于镶银、嵌铜等技术特点，本章中遵循不镀金传统浇铸的所有佛像的最初都接受了东北印度艺术的启迪。在后藏、尤其是在前藏和康区，形成了几支不同的风格流派，它们在艺术风格上只有一些微不足道的波罗艺术风格遗韵（图版略）。值得注意的是，有一组造像同明代（1368—1644）内地的藏传佛教造像体现出惊人的相似性，尤其是与15世纪上半叶刻有永乐（1403—1424）和宣德时期（1426—1435）年代的作品（图版略）极其相似。内地佛教艺术造像中藏传佛教神灵造型的出现表明藏人将藏传佛教传到了内地。特别是在永乐年间，无数的使团来回穿梭于西藏与内地之间，其中将

浇铸的大量佛像作为礼物互相交换。明成祖对藏传佛教颇有兴趣，在他执政时期有大批西藏僧人在首都北京定居。内地皇都与藏传佛教僧人之间的这种关系在元代就已经存在，而在明代又得到加强。在前面相关章节中，对尼泊尔纽瓦尔艺术家阿尼哥在元朝宫廷将作坊中的重要地位业已述及。15 世纪初，有许多西藏艺术家都精于各种艺术种类的创作，他们不再像 13 世纪那样依靠尼泊尔艺术家，在那时，当元朝廷需要艺术家时，他们往往将尼泊尔纽瓦尔匠人派遣到元朝廷。因此永乐年间，活跃在北京宫廷作坊的除了尼泊尔艺术家外，还有西藏的喇嘛和艺术家。关于西藏和内地的这一关系在随后叙述明代内地宫廷藏传佛教佛像创作的章节中还要进行讨论，本章永乐和宣德时期刻有创作年代题记的造像，为断定他们在创作过程中曾经借鉴过的西藏佛像的创作年代提供了可信性的资料。这里收录的一些西藏造像图例和 15 世纪上半叶期间内地创作的藏传佛教造像之间有很大的相似性，如在这两尊绿度母(图版略)和永乐年间在宫廷创作的同一佛像之间就几乎没有什么区别。这三尊绿度母与尼泊尔造像相比，就清楚的知道了西藏和内地藏传佛教艺术所受到的尼泊尔纽瓦尔艺术家的影响。这儿还有几件作品的风格同永乐或宣德年间的宫廷造像十分接近，因此有理由把它们归为 15 世纪左右时期的作品。它们分别为四臂文殊、金刚持、无量寿佛、金刚持、莲花手、白度母和六字观音。

在对 15 世纪西藏造像的年代作出定论之后，有必要对此时期有纪年以前的作品进行一些探讨。六字观音、大黑天和四尊一组的苯教作品，即苯教的创始人辛饶尊胜、苯教的金刚亥母白度母、辛饶强玛(Shen－rab－byams－ma)和甲娃堆巴(rGyal－ba－hdus－pa)等以上六幅作品可能创作于 14 世纪。值得注意的是三幅作品(图版略)中项链的特殊造型。这四尊苯教造像在风格上已经体现出和同一时代佛教造像的相似性，苯教和佛教雕塑在图像学上的差别不大。下面是一则与西藏佛教仪式差别不大的苯教奉献仪

式的例子：

> 后藏的藤仲林苯教寺院，1950年立塑了一尊两层高的苯教创始人辛饶米沃且的新塑像，名叫常胜无敌辛饶凶情塑像。筹建它的开光仪式大约花费了两年时间。将金汁缮写的数卷经文和主持用一千头犏牛(牦牛和奶牛的杂交品)换来的逆时针旋纹的稀世海螺贝等等物品盛放在塑像体内。开光仪式结束时，把一件物品和施主姓名的清册放置在殿内入口处。*

这里的几尊可能属于16世纪上半叶的西藏造像仍然体现出15世纪上半叶内地藏传佛教造像的风格，但又与16世纪内地藏传佛教造像的特点大不相同。这些造像是：金刚持双身、释迦牟尼佛、六字观音、弥勒佛、白度母、大成就者黑行者、顶髻尊佛母、阿闳佛、金刚持，由同一位艺术家创作的大成就者那若巴和大成就者底洛巴及莲花生。这些16世纪的西藏造像与同时期的内地造像的比较表明，两者之间在风格上的这一相似性并没有延续到16世纪。因此，16世纪可以看成是内地藏传佛教艺术形成自己独立风格的开始时期，尽管在清朝后期也有大批的金铜造像被携入西藏，但它对西藏镀金和不镀金佛像浇铸流派艺术风格的影响非常有限，不像内地的国画对西藏绘画艺术的影响那样持久。

通过对15世纪内地藏传佛教造像同西藏镀金和不镀金佛像浇铸流派作品的比较可以得出这样的结论：不镀金流派的传统主要流行于前藏和康区，而镀金流派则主要活动在靠近尼泊尔的后藏和前藏地区。17世纪后不镀金造像在西藏愈来愈少，似乎同清朝向西藏和蒙古地区大量输入内地藏传佛教造像的情况吻合，它同时也佐证了上述这一结论。

---

* 噶尔美：《早期汉藏艺术史》，1975年，102页。

西部西藏金铜佛像

〔瑞士〕U.冯·施伦德尔 著　赵晓丽 译　熊文彬 校

本文侧重探讨喜马拉雅山脉西部遥远辽阔山谷文化区域、即被称之为西部西藏地区的造像。这一地带地区主要包括巴尔第斯坦(Baltistan)、努布拉(Nubra)、桑噶尔(Zangskar)、拉合尔(Lahul)、斯比提(Spiti)、古格、阿里、普兰、噶纳里(Karnali)、堆波(Dolpo)和牟塘(Mustang)等地区。现在,这一在地理和文化上被称作西部西藏的地方分别属于中国(包括除阿里和普兰以外部分古格地区)、印度(指巴尔第斯坦、努布拉、拉达克、桑噶尔、拉合尔、斯比提和古格一部分地区)和尼泊尔(指噶纳里、堆波和牟塘等地)管辖。

将这些不同地区统称为西部西藏,是由于这些地区内部之间存在着紧密的政治、历史、尤其是极为亲密的宗教和文化关系。为了弄清和确定影响西部西藏本土雕塑流派不同艺术风格的产生,有必要对决定西部西藏和其他文化之间关系的政治和文化因素有一个充分的了解,因为这些文化对西部西藏独特文化的形成产生了决定性的影响。其中,克什米尔、喜玛偕尔邦、加德满都河谷、北部和东北印度及卫藏地区的文化对西部西藏各个时期的艺术都产

生了最为广泛持续的影响，中亚文化在一定程度上或许也曾产生过这样的影响。为此，本文选择了一些对西部西藏艺术风格的发展具有重要历史和文化价值的造像作品来进行探讨。显而易见，在10至11世纪西部西藏艺术形成时期，源于克什米尔和喜玛偕尔邦地区的艺术家和佛像是这一地区艺术繁荣的主要风格源泉。尽管有人指出，在西部西藏的部分地区仍然存在一些为数不多的早期寺院，但只有从10世纪始随着佛教活动的频繁增加，佛教的确立和发展，才在随后的数百年形成了自己本土的艺术流派。

在藏族和居住在西部西藏的其他部落中实际上不存在更早的艺术传统，而与佛教仪式相关的其它不同艺术形式则可能得到了发展。佛教在整个西部西藏发展的同时，与佛塔、寺庙和寺院建筑以及佛寺内部雕塑和绘画装饰所需的工艺得到了发展。在10至11世纪佛教发展的早期，西部西藏由于缺乏技艺精湛、富有经验的本土艺术家，因而主要依赖于同一时代相邻最近地区艺术中心、即克什米尔和喜玛偕尔邦地区的艺术家进行创作。在拉达克可以感受到克什米尔传统艺术风格的强烈影响，这一影响同时也延伸到了古格和阿里。而在地理上较之于克什米尔更靠近喜玛的古格和斯比提地区，其艺术风格则主要受到了来自喜玛偕尔邦艺术家的影响。都市化的尼泊尔纽瓦尔人主要集中在加德满都河谷，对后藏地区的艺术影响较大。正如西部西藏创作的几乎纯一色的黄铜造像所证实的一样，尼泊尔艺术家在西部西藏早期艺术发展中没有产生太大的影响，因为黄铜在克什米尔和喜玛偕尔邦地区造像中极为流行，而在尼泊尔地区镀金造像占有绝对的优势。就像在随后章节中即将看到的一样，伴随着东北波罗艺术的传播而广泛传播的佛教密宗是形成尼泊尔和西藏艺术的一只强而有力的重要力量，它同时对东南亚地区也产生了重要的影响。西部西藏受到波罗艺术的影响，部分原因是由于尼泊尔纽瓦尔人接受了波罗艺术的影响，另一原因是在10至14世纪上半叶，波罗和迦斯亚——末罗

(Khasiya－Malla)王朝的个别王室成员曾经统治过西部西藏的部分地区。中亚对西藏艺术风格的影响目前尚未探究清楚。如果中亚的影响能够找到足够相关造像文献记载，而不是仅仅停留在文字上的假设和理论上的解释，那么我们就能在本文中对中亚的影响进行阐述。与克什米尔、喜玛偕尔邦、尼泊尔或东北印度对西部西藏的影响不同，中亚艺术风格的发展正如在其它相关章节中叙述的一样，我们没有足够的中亚金铜造像作品来弄清是否在许多可资比较的西藏金铜造像中可以发现中亚风格对其产生的影响。按中国6至9世纪唐代风格浇铸的浮雕圆形铜饰和一些小型造像是中亚为数不多有文献记载的金属雕塑，它们与许多已知的木雕、兵马俑和泥塑大不相同，看不出任何中亚创作的痕迹。相反，在一些装饰西藏寺院的绘画和泥塑作品中倒反可以找到为数不多可以明显看出具有中亚风格影响的一些例子，也许在西藏的许多金属造像中也存在着与此类似的特点。因此，中亚艺术很可能仅仅对西藏寺院的一些装饰艺术产生了影响。而无论是对西部西藏、后藏或是前藏的整体艺术潮流都未产生可以鉴别的影响。根据16世纪著名历史学家白玛噶波的藏文著作记载，中亚(Hor)造像可以明显的划分为四组，即：上部霍尔地区造像(sTod－Hor)、回纥地区造像(gYu－gur)、克什米尔造像(Kha－sha)和下部霍尔地区造像(sMad－Hor)[1]。这些作品的作者都居住在斯梯河(Siti)沿岸的塔里木地区。任何一件融有中亚艺术风格因素的西藏造像的最终发现都只能证实本文研究考虑的前提，即总体而言，绝大部分西藏艺术作品都没有体现出明显的中亚艺术特征。因此本文重点探讨受克什米尔、喜玛偕尔邦、加德满都河谷和东北印度影响相关的、并且能够识别的艺术传统风格潮流，而有关这些地区的艺术已在其它相关不同的章节中进行过论证。

在10至12世纪西部西藏佛教造像形成阶段，可以辨别的最为明显的风格影响源于克什米尔，因为对西部西藏人而言，克什米

尔是离他们最近仍然存在佛教传统的国家。喜玛偕尔邦地区有一些不甚重要的造像中心，它们通过库鲁山谷(Kullu)与西部西藏相连。克什米尔与喜玛偕尔邦根本的区别在于，后者在8至9世纪之后佛教传统就消失殆尽。因此可以断定，源于浇铸传统中发展而来的喜玛偕尔邦风格因素基本被喜玛偕尔邦地区根据施主要求而进行婆罗门神像创作的传统所取代，这一地区只是在西部西藏地区佛教施主的要求下才进行一些佛像的创作活动。因而正如在前面章节中业已叙及的一样，我们可以假定喜玛偕尔邦地区的婆罗门艺术家很大程度上在10至12世纪期间曾经参与了西部西藏佛教寺院的装饰活动。这从图版中可以得到佐证，这些作品同源于喜玛偕尔邦地区的波罗门教神像体现出一样的艺术风格。与西部西藏邻界的斯比提或古格地区的不同之处是，喜玛偕尔邦地区本身对佛像没有创作上的需求。传统上，印度、尼泊尔和西藏的艺术家们都根据不同需求重新复制所需的造像而不顾及教派间的区别，否则，各种教派制度下不同的、独立的艺术风格将会得到长足的发展，但正如图版所反映的那样，各种不同的风格实际上并未得到发展。一尊在底座刻有铭文、在西部西藏地区由来自白沙瓦(现代克什米尔?)的波罗门教艺术家浇铸的佛教莲花手造像即是其中一例。这里有许多文献表明，在10至12世纪期间有许多克什米尔和喜玛偕尔邦的艺术家曾为西藏的施主创作佛像作品。此时期西部西藏的居人总体上都是从事畜牧业的游牧民族，没有十分复杂的定居工程。对神像的浇铸和造型艺术十分陌生。如果假定他们能够承担这一在视觉和智力上极其艰巨的任务，并在不到一个世纪或甚至在几代人之间就吸收了佛像的浇铸过程和技艺，这将会是一个十分严重的错误。西部西藏地区最早的民族浇铸工艺不会早于11世纪，因为大约从10世纪初左右佛教才开始大规模的兴起。在前面相关的章节中已经插入了所有可能由克什米尔和喜玛偕尔邦地区的艺术家在西部西藏浇铸的佛像作品，而在本章中开始介

绍由西部西藏当地艺术家浇铸的佛像作品。

希望这一简短的介绍已经完全解释清楚西部西藏早期本土艺术的起源和发展,不是与某一孤立的特定地区的艺术相融的结果,而是同克什米尔、喜玛偕尔邦、尼泊尔、东北印度,也许还有中亚地区不同艺术风格模式混合而成的结果。西部西藏的本土佛像浇铸反映出对在相关独立章节中业已探讨的这些不同艺术传统风格因素的混合。从 12 世纪开始,这些不同的艺术倾向开始逐渐融入西部西藏的本土艺术之中,并且同西部西藏佛像浇铸艺术早期阶段由域外艺术家创作的域外模式开始形成鲜明的区别。西部西藏地区本土艺术风格的形成,没有从缺乏新的艺术活力的印度佛教艺术中得到受益。因为在 12 世纪末,印度佛教已被到处抢掠的穆斯林入侵者所消灭,在 14 世纪以前它只活动在克什米尔地区。西部西藏艺术风格演变发展的重要因素是,它在地理位置上同前藏和后藏地区相对遥远,在 10 至 17 世纪末之间的政治上保持了相对的独立,而不像前藏和后藏地区的艺术在发展中能够有较为密切的相互关系。因此对不同艺术流派在地理位置上的分布不要产生误解。西藏同其它任何一种文化一样,艺术的发展范围远远超过了按某一风格命名的地理范围。一尊受过克什米尔艺术传统训练的艺术家在西部西藏浇铸的佛像并可能成为一尊具有西部西藏风格的佛像;同样,一位尼泊尔艺术家在后藏浇铸的佛像也不可能成为具有后藏风格的佛像;而在中国内地的尼泊尔艺术家浇铸的佛像更不会成为后藏或中国内地风格的造像。

对西藏早期历史的阐述有助于更好地理解 10 世纪早期以后导致西部西藏佛教文化活动兴起的政治和宗教背景。公元 627—837 年间的吐蕃王朝时期,当佛教在卫藏地区第一次传播时,西部西藏成为象雄王国的一部分。在吐蕃王朝官方的支持和监督下,佛教在前藏和后藏地区活动了近两百年时间,而后随着赤祖德赞(约公元 815—836 在位)遇害和佛教徒在其继位者朗达玛(约 838—

842 在位)时期遭到大肆迫害而宣告结束。朗达玛是佛教传播以前苯教传统势力的首领,苯教始终反对佛教的传入。记录 10 世纪前佛教在西部西藏传播情况的相关文献十分稀少。据一部编年史记载,朗达玛的孙子贝考赞(约 865—895 在位)曾在西部西藏建立了八座寺院,从此可以推断佛教至少在 10 世纪早期就以寺院的形式在西部西藏存在。公元 929 年,贝考赞两个儿子中的大儿子吉德尼玛衮在王位继承的纷争之后移居西部西藏,并且在此建立了一个独立的西藏王国。他死后,西部西藏的领土被他的三个儿子所瓜分,两个小王子扎西衮和德祖衮分别在古格和普兰建立了两个独立的王国,而大儿子贝吉德热巴衮则在拉达克建立了他自己的王国。历史学家们一致赞同吐蕃王朝的后裔们从 10 世纪中叶起就统治着西部西藏的拉达克、古格和普兰地区,而对西部西藏在这次分裂以后政局所发生的变化则尚持有争议。藏学家们的观点源于各种不同的藏文编年史,而印度学家、特别是现代尼泊尔历史学家则根据自己的历史记载支持与藏学家们互相冲突的论点。根据尼泊尔西部都鹿(Dullu)附近发现的都鹿碑刻,可以有把握的认为在 10 世纪末或 11 世纪早期的某一时候到大约 14 世纪后半叶这段时期之间,尼泊尔西部和西部西藏的政治命运是紧紧联系在一起的。雕刻在都鹿石碑上的文字是前后两个相续王朝的家谱,其中第一个梵文名字以—Pala 结尾,随后国王的名字以—malla 结尾[2]。十分有趣的是藏学家们早已知道第二个朝代以—malla 结尾的名字。在藏文文献中的名字是根据梵文拼写成藏文的,其中有些人名显然不是藏语发音[3]。都鹿石碑因此证实了在迦斯亚—末罗王朝之前或之后尼泊尔西部波罗王朝的存在。根据藏文记载,迦斯亚末罗王朝也曾经统治过西部西藏地区。值得考虑的是,前一个王朝国王们的名字都以—pala 结尾,他们可能是东北印度强大的波罗王朝统治者的后裔,在瞿波罗一世(Gopala,约公元 750—770 年)的继位者、东北印度波罗王朝的创建者达摩波罗(Dharmapala,约公

元770—810)统治时期，强大的东北印度波罗王朝曾经统治过现代尼泊尔的大部分地区[4]。但在都鹿石碑铭文中的malla和加德满都河谷统治者末罗(Malla)之间似乎没有什么联系。据藏文编年史，末罗及其祖先是吐蕃王朝即将灭亡之时从拉萨移居到西部西藏的王室的后代。《拉达克史》[5]说，吉德尼玛衮有一个名叫邬波罗(Utpala)的后裔，他从他的基地拉达克出发曾征服了包括尼泊尔西部相邻地区在内的整个西部西藏。迄今为止，藏学家们对于拉达克家谱中为什么会突然出现诸如像邬波罗这样的印度梵文名字还没有找到令人信服的解释。勒有统治者梵文名字家谱的都鹿石碑和藏文记载中对这些名字的明显转写在很大程度上表明，迦斯亚——末罗王朝大约在12世纪的某时曾从自己的版图尼泊尔西部成功地兼并了西部西藏。西部西藏国王的来源这一至今未解的重大疑问同本文探讨的西部西藏艺术明显地受到北印度和东北印度艺术的影响的问题有关。如果假设渊源于北印度文化的迦斯亚——末罗王朝曾经从尼泊尔西部征服过西部西藏地区，那么这一问题也就迎刃而解。都鹿石刻和藏文史籍在末罗(Malla，藏文作：sMal)首府位于都鹿附近的色柘(Semja，藏文作：Ya—tse)这一问题上达成了重要的一致。就尼泊尔西部地区而言，迦斯亚——末罗王朝在开始时对佛教十分有好感，后来可能与他们同相邻的北印度的交往有关，逐渐接受了婆罗门教的影响，帕拉提维末罗(Prthivimalla)的两位王后达摩末罗(Dharmamalla)和底帕末罗(Dipamalla)都被看成是维湿奴神(sris)的化身[6]。值得一提的是，在这里的一尊邬摩天女铜像同帕拉提维末罗的这两位王后有关。按铜像所题献的铭文，这尊铜像是献给底帕末罗王后的礼物，否则，这一名字不会在此出现。它也可能是一位尼泊尔纽瓦尔艺术家为尼泊尔西部迦斯亚——末罗王朝的最后一位统治者的妻子底帕末罗王后制作的女神像。作为都鹿石刻1357年的作者和铭文中最后出现的统治者的帕拉提维末罗结束了迦斯亚——末罗王朝对尼

泊尔西部和西部西藏的统治。迦斯亚——末罗王朝分裂之后，这一地区形成了诸多独立的小王国。

在考察西部西藏和尼泊尔西部地区在历史上的亲缘关系之后，再来看看西部西藏当时的历史。此时期，佛教传入西部西藏，并日益活跃，激发了本土各种艺术形式的创作。正如前述，10 世纪中叶吉德尼玛衮国王死后，西部西藏被他的三个儿子分成三块，古格和普兰分别由次子和幼子控制，而长子贝吉德热巴衮则创建了拉达克王国。据最早、最可信的记载，西部西藏的佛教从吉德尼玛衮的孙子柯日赞普(950—1040)时期开始兴盛。按藏族历史，柯日是一位狂热的佛教徒和弘佛者，他的很多政绩都与托林寺的建立有关，他和他的两个儿子都一起削发出家、皈依了佛门，其中一个儿子就是龙王(Nagaraja)。

在前面的章节中对西部西藏和克什米尔地区之间文化上的相互影响都进行了详细的探讨，其中包括一尊刻有“龙王拉尊(Lha—btsun Nagaraja)”题记的大型克什米尔释迦牟尼佛像。这里的龙王极有可能就是狂热赞普的儿子。柯日经常用他的法名意希沃，他在记载西藏佛教纷争的有关文献中占有重要的地位。集政教权力于一身的意希沃从他的兄弟松艾手中接过大权时，对当时佛教的发展状况并不十分满意，他于 970 年派遣了 21 名藏族青年到克什米尔学习，期望在克什米尔饱腹经纶的僧人的帮助下为萧条停滞的西部西藏佛教输入佛教真正的教义和精神。经过七年的学习，只有仁钦桑波和另外一位同伴得以返回，前者同时带回了一些克什米尔艺术家到西部西藏工作。仁钦桑波在印度著名佛教学者阿底夏、Sraddhakaravarma 和 Kamalagupta 等的指导下，对佛教哲学和教义孜孜以求，将许多佛经和密宗经典翻译成藏文。在仁钦桑波年代(958—1055)，西部西藏新建了许多寺院，其中一些为他本人所建。藏族传统认为，10 至 11 世纪佛教在西部西藏得以兴盛很大程度上得归功于佛教虔诚的信徒、施主意希沃不息的努力和仁钦

桑波在学术和精神上的指导。

目前，很难找到10世纪佛教纷争之前涉及有关西部西藏佛教的文献。婆罗米(Brahmi)和佉卢(Kharosthi)地方的一些摩崖石刻题记表明，拉达克下部地区在(公元1至3世纪)曾经成为贵霜帝国(Kusana)的一部分，并很有可能在此时就已经接触到佛教。唐朝高僧玄奘在库鲁河谷的佛寺中游历了几个月时间，并留下了一些关于拉合尔和拉达克(藏语作：Mar－yul)的记载；[7]玄奘在他的记叙中总是想说在这里有一些佛教徒，尽管他对这两个国家的居民及其当时的信仰没有进行具体特别的记载，但这并不意味着在7世纪的斯比提、古格、拉合尔或拉达克地区就已经有了活跃的佛教团体。无论10世纪之前是否有关于西部西藏有佛教存在的精确记载，意希沃在当时对西部西藏佛教的倾心就似乎确定了佛教此前在这一地区的相对存在。据载，在8至9世纪期间，西部西藏建有许多佛寺，如在斯比提建有强寺(Chang，即扎西通强寺，藏文作：bKra－shis mthong－byams dGon－pa)和理寺(Li，即扎西伦珠寺，藏文作：bKra－shis lhun－grub dGon－pa)；在桑噶尔建有斯巴东寺(Spadum，藏文作：dPa－gtum，Pi－pi－ting dGon－pa)；在拉达克建有列寺(Leh)；而在嘉(Gya，藏文作，rGya)这个地方，只剩下了一片佛寺的废墟。

在西部西藏最早时期修建的这些佛教庙宇和寺院中没有留下任何原始装饰艺术的痕迹，但从数世纪以后意希沃和仁钦桑波仍然全部依靠克什米尔和喜玛偕尔邦地区艺术家的技术和工艺来进行创作的情况来看，10世纪以前这些较早的建筑仍然有可能是西部西藏的崇佛者雇佣域外艺术家来完成的。因此可以断定，从周边国家聘请艺术家来建立艺术传统的做法并非是10世纪的创举，它只是对以前这一传统的延续。在拉达克和西部西藏地区，没有10世纪以前壁画和泥塑的遗迹。但这里依然矗立着几座在意希沃和仁钦桑波时期左右建立的寺院，里面尚残存有部分壁画和泥塑作

品。这些寺院分别是斯比提的塔波寺(Tabo,藏文作:Ta－pho)[8]、拉拢寺(Lhalung,藏文作:Lha－lung)[9]和纳果寺(Nako,藏文作:Na－go)[10],古格的则布隆寺(Tsaparang,藏文作:Tsa－pa－rang)[11],拉合尔的格穆寺(Gemur,藏文作:dGe－mur)[12]和拉达克的阿齐寺(Aichi,藏文作:A－lci)[13]。这些雕塑的风格特征证实了藏文编年史中涉及的不同域外艺术家——如仁钦桑波时期邀请的32位克什米尔艺术家——入藏进行艺术工作的各种记载[14]。正如在喜玛偕尔邦章节中所叙,西部西藏的这些泥塑作品表明,当时除邀请克什米尔艺术家参与创作以外,同时还邀请了喜玛偕尔邦的艺术家到西部西藏从事佛寺的装饰。从10至11世纪留存的这些精美绝伦的壁画和泥塑来看,可以有把握地说,西部西藏佛教施主的意图和目的通常都是依靠克什米尔和喜玛偕尔邦地区的艺术家们来实现的。这种艺术创作不能视为西藏艺术创作的范例,但可看成是11、12世纪西部西藏艺术创作初期为藏人创作直接提供的范本。佛教在西部西藏获得巨大的成功,归功于接踵而至到西藏游历的学识渊博的印度佛学家在经典上的翻译和宗教实践上的帮助。比哈尔著名佛寺超岩寺僧人、印度当时最伟大的佛学家阿底夏即是其中应意希沃邀请到访的印度班智达中最有代表性的一位。他在意希沃建立的第一座寺院托林寺中呆了三年,并同该寺主持仁钦桑波一起从事佛经翻译、并把佛教哲学系统化,为噶当派的最终形成奠定了基石,噶当派后来被融入宗喀巴(1357－1419)创立的格鲁派之中。

西部西藏10世纪后佛寺的发展、僧人日常重要仪式的举行和信徒对佛像的供奉都对佛像的浇铸提供了愈来愈多的需要。从域外请入的佛像和邀请域外艺术家创作的佛像并不能完全填补这一艺术空白,因而为西部西藏本土艺术的发展和艺术家的创作提供了机遇。由于西部西藏的造像大都没有创作年代,因此对西部西藏本土艺术家创作的最早时期的作品只能从理论上推测出一个可能

的年代。从其它没有形成自己本土艺术传统文化的经验来看，与域外艺术范例相比，无论是对工艺程序或视觉的理解和把握都需要数代人的努力才能日臻完善。

在其它章节中对西部西藏佛像在浇铸技术方面的情况已经有所涉猎，对石膏铸像中铸模运用的简单方法也进行了阐述。西部西藏佛像创作惊人的一致性充分表明，这些绝大多数没有完成、没有范本的平板的浇铸均得益于可以重复运用的铸模，这样就简化了蜡模的过程。这种在相当长的时期内可以重复使用上百次的铸模就可能使几乎一样的造像在时间上相差百年。在此探讨的 11 至 12 世纪期间的佛像中出现的一些较为特殊的造像有可能是在这一时间前后浇铸而成的。下面插入的几幅蜡模图版范例显然都是使用同一个铸模铸成的，如三尊一铺的莲花手、释迦牟尼佛和金刚手，金刚手，及莲花手等均属此例。从另外一组运用同一铸模而成的造像来看，这三尊佛像的躯干、右臂和头显而易见都是用同一个铸模浇铸而成的。艺术家用手至少对其中两尊佛像又进行了修正，从而使右臂呈现出不同的造型并持不同的法器。这三尊佛像出于同一蜡模，其整体设计和造型因而极为相似，几乎完全一样。这些西部西藏的早期铸像体现出各种各样的风格构图，从中可以看出克什米尔、喜玛偕尔邦和东北印度波罗艺术等艺术传统的因素。这里的释迦牟尼佛、莲花手和金刚手等一些图版就是按照较早时期克什米尔的铸模原型浇铸而成的。在一些图例中也能看出喜玛偕尔邦艺术的痕迹，如在莲花手和文殊菩萨中多少能看出喜玛偕尔邦传统中特有的天衣造型特征；在金刚手、文殊菩萨和莲花手等三尊一铺造像的基座上能明显的看到喜玛偕尔邦艺术另一个特征尖形基座造型；同时在莲花手、金刚手、莲花手和文殊菩萨等西部西藏早期造像中还出现了喜玛偕尔邦和后期波罗艺术中的三叶冠造型。此外，在莲花手、阿閦佛和布禄金刚等西部西藏雕塑中还出现了东北印度波罗艺术和克什米尔艺术中经常出现的两侧凸出的发

式造型。在波罗艺术造像中第一次见到了这种两侧双卷凸伸的发式造型，而在克什米尔和喜玛偕尔邦造像中则没有这样的装饰。它表明这一结果不是受到东北印度波罗艺术的直接影响，就是由尼泊尔艺术家传入西部西藏的，因为从 8 世纪中叶以后加德满都河谷开始融入了许多波罗艺术的造型因素。在西部西藏雕塑中可以找到许多双卷凸伸发式的造型例子，蓝衣金刚手、绿度母、阿闪佛、宝生佛、莲花手和诸佛的发式均为此例。宝生佛、喇嘛、阿闪佛、大日如来和除障明王雕塑莲花座上、下边缘连续排列的宝珠装饰纹样是东北印度波罗艺术因素影响的明显特征，在尼泊尔造像中也能找到同样的影响痕迹。在立式蓝衣金刚手、绿度母、布禄金刚、不空成就佛和宝生佛等图例中，莲花座上部边缘的这种串珠装饰风格没有完全得到展现。西部西藏艺术吸收克什米尔或喜玛偕尔邦地区艺术因素的影响可以从彼此之间紧密相连的地理位置上得到解释，而受东北印度波罗艺术风格的影响则使人大惑不解。具有如此广泛而强烈影响力的东北印度波罗艺术得益于佛教密宗通过喜马拉雅山脉的广泛传播，它传到了包括西部西藏、克什米尔、加德满都河谷、卫藏地区在内的所有地区，甚至波及到中国内地和东南亚部分地区。阿闪佛、绿度母、布禄金刚和诸佛等西部西藏早期的一些雕塑明显受到了后期波罗艺术风格的影响。正如前述，波罗艺术的装饰纹样可以通过各种不同的渠道传入，一种是将域外的成品造像直接携入，另一种是得益于 12 世纪穆斯林洗劫时逃难而来的艺术家和受波罗艺术风格影响的尼泊尔加德满都河谷的纽瓦尔艺术家。据载，西部西藏佛寺中有不少直接来自加德满都河谷的佛像。迦斯亚——末罗王朝的者亚塔里末罗(Jayatarimala)国王于 1287 和 1294 年曾经两次成功地征服了加德满都河谷，胜利者的战利品中就有不少婆罗门和佛教的塑像，这些塑像后来都给了尼泊尔西部的都鹿地区。

大约在 14 世纪下半叶至帕拉提维末罗这位在都鹿石碑上勒

名的最后一位国王为止，似乎就宣告了迦斯亚——末罗王朝在西部西藏统治的结束。从15世纪中叶开始，拉达克在扎邦德(Grags－vbum－lde，约1410－1435在位)的率领下创建了一个独立王国。这位乐善好施的国王对佛教的发展慷慨解囊，出资修建了以弘传改革者宗喀巴教义的格鲁派在拉达克的第一座寺院。

1338年，苏丹·夏门苏丁(Sultan Shamsuddin)在克什米尔推行的伊斯兰化运动同样使西部西藏的佛教徒陷入了危厄。在斯干德尔(Sikander，约1394－1416年在位)统治期间，克什米尔穆斯林第一次开始进攻邻近的佛教地区，但只成功地侵占了巴尔第斯坦地区。苏丹·泽·兀·阿伯丁(Sultan Zain－ul－Abidin，1420－1470年在位)刚刚加冕登基不久就亲自率领克什米尔人对拉达克发起了新一轮攻势。在此次军事活动中，大批拉达克僧人和百姓被杀，寺院遭到毁坏和劫掠。据一份历史文献据载，尽管如此，苏丹·泽·兀·阿伯丁在他手下士兵洗劫过的列城中保存了一尊金佛[15]。西部西藏在随后的世纪里，尽管遭到了伊斯兰教的攻击，但伊斯兰教最终还是未能战胜佛教，从而在西部西藏取得主要宗教的位置。

在16世纪的下半叶，当迦斯亚——末罗王朝从尼泊尔西部喀纳里(Kanali)的统治解体到森格南杰(Seng－ge－rnam－rgyal，1624－1644年在位)政权的崛起和疆域的再次统一之前，西部西藏形成了几个势力相当的地方小王国。这种局势对地方艺术风格的发展具有促进作用，但风格难以确切地定论，也很难将其划入任何一个特殊的艺术中心，金刚萨埵和大日如来这三尊有着同一特殊地方风格的图例就属于这种情况。藏族编年史认为，鲁(Luk，藏文作：Lug)和则布隆地区曾经有一段时间的佛像浇铸的重要中心，但很难把我们已经知道的西部西藏艺术风格划入其中任何一个特殊的创作中心，因为艺术家经常游历不定，活动性大。图例中几尊表现各种如来佛造像的风格倒反极为独特，作为佛教密宗扩

大了的万神殿中精神之父的如来佛在西部西藏十分风靡和盛行。除各自的装饰纹样极为明确外，这些如来佛的造型都相同，是具有西部西藏佛教艺术明显特征的古典范例，如图版宝生佛(34A、B，35D)、大日如来(35C、39D)、不空成就佛(35F、39E)和阿闳佛(35G、39B)。与随后图例中东北印度波罗艺术三叶冠造型(即图版67D)不同，几乎所有这些特殊的造像都是五叶冠造型，通过波罗艺术早期的三叶冠中间和两边外侧叶尖之间的装饰空间发展成五叶冠造型。只有三尊造像的发式是圆形的(图版38D、39B、40A)，它同艺术中位于加德满都河谷的尼泊尔纽瓦尔艺术中的造型相同。尼泊尔艺术后来在13世纪下半叶通过尼泊尔艺术家阿尼哥(1245—1306)而传入中国西藏和内地。在西部西藏诸如金刚萨埵(图版38、39F)等其它一些造像中也有这种圆冠造型，这可能是受到一些克什米尔艺术影响的结果。克什米尔的圆冠或发式同喜玛偕尔邦艺术中的尖冠形成强烈对比。至于西部西藏造像中的背光造型风格，没有必要进行特别的艺术寻源，因为它们都是整个印度、克什米尔和喜玛偕尔邦艺术中通用的造型。

拉达克在其最伟大的国王森格南杰统治期间，辽阔的疆域重新得到统一。他死后，他的王国被他的王后和三个儿子瓜分，王后格桑卓玛控制了玛卓(Ma—spro)、颐古(dByi—gu)和普兰地区，因陀罗南杰控制了古格，德却南杰占据了桑噶尔和斯比提，而德丹南杰则拥据了拉达克。公元1666年，莫卧尔皇帝Aurangzeb虽然接受了拉达克的臣服，在列城出现了清真寺，但却只有为数不多的拉达克人皈依了伊斯兰教。在此同一时期，达赖喇嘛领导的在卫藏极具势力的格鲁派和在西部西藏宗教生活中占有重要地位的竹巴教派的信徒之间敌对升级，又起纷争。1679年，五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措(1617—1682)为了平息纷争，派遣扎什伦布寺僧人噶丹策旺率兵攻打拉达克，西部西藏的古格和阿里地区于是得到统一。随着15世纪初期格鲁派抵达西部西藏地区后，卫藏地区和西部西

藏的联系不断增强，与此同时，西部西藏对外更加开放，从其它藏区大量迎请佛像，西部西藏地区独特的地方艺术风格至少在 17 世纪就基本消失，不再存在。

注　释

〔1〕图齐：《按照西藏佛像的风格来划分它们的类别》，载《亚洲研究》，卷 22，1959 年，181 页。

〔2〕图齐：《关于对尼泊尔两次科学考察的初步报告》，罗马，1956 年，49—50 页。

〔3〕图齐：《关于对尼泊尔两次科学考察的初步报告》，罗马，1956 年，66 页。

〔4〕伯戴克：《尼泊尔中世纪史》，罗马，1958 年，30 页。

〔5〕弗兰克：《印度西藏古迹》，第二部分，1915 年，19—55 页。

〔6〕图齐著作前引，50 页。

〔7〕瓦特尔斯：《玄奘的印度之旅》，1904—1905 年，卷一，299 页。

〔8〕弗兰克 1915 年著作前引，37—43 页，图版 XVa，b，XVⅠa，b，XVⅡa 和图齐：《印度－西藏》卷三，第一部分，1935 年。图版Ⅱ—XXⅠ，XXXIX—XLⅠ。

〔9〕图齐著作前引，116—20 页，图版 LXⅡ—LXX。

〔10〕弗兰克 1915 年著作前引，32—4 页，图版 XⅡa，b 和图齐著作前引，141—5 页，图版 LXXV—LXXⅥ、LXXVⅡ、LXXXⅡ、LXXXⅣ。

〔11〕图齐：《印度－西藏》卷三，第二部分，1936 年，112—29 页，图版 LXVⅡ—LXXⅦ、XCⅦ—CⅠ、CⅦ、CIX—CX。

〔12〕辛哈：《喜马拉雅艺术》，1968 年，有关拉合尔和斯比提章节图版。

〔13〕弗兰克 1915 年著作前引，图版 XXXⅦ。同时参见施耐尔格鲁夫和斯果鲁比斯基：《拉达克文化遗产》，卷一，1977 年，29—81 页，图版 X—XⅠ，图 17—18、30—35、66、71。

〔14〕李·舒特沃斯：《斯比提拉拢寺》，加尔各答，1929 年。

〔15〕伯戴克 1977 年著作前引，23 页。

元明时期内地藏传佛教金铜佛像创作

〔瑞士〕U.冯·施伦德尔 著　赵晓丽　熊文彬 编译

13世纪，一直统治着中亚地区的、强大的蒙古部落的军事势力威胁到包括中原和西藏在内的所有周边地区。成吉思汗(1167—1227)在1227年成功地征服西藏的近邻后，惊恐的西藏人派遣了一个代表团向蒙古表示臣服。在藏人多年忽视向蒙古进贡之后的公元1240年，驻扎在青海湖的蒙古军队在阔端王子的率领下准备进军西藏。为了延续蒙古军队的步伐，西藏派萨迦寺主持、法名为贡噶坚赞、受人尊敬的宗教领袖萨迦班智达(1182—1251)为代表前往与蒙古首领谈判，结果西藏归顺了蒙古。随后，萨迦班智达被任命为蒙古在西藏的代理人，但他本人却被迫只能呆在蒙古宫廷之中。他死后，他的侄子八思巴(1235—1280)接替了他的位置。八思巴赢得了元朝的缔造者、随后成为中国第一个蒙古族皇帝的忽必烈汗(1215—1294)的信任，并使忽必烈汗对藏传佛教产生了兴趣，成为蒙古族首领的私人导师，结果被任命为蒙古在西藏地方行使职权的首领。对萨迦派极为有利的这种局势后来驱使止贡噶举和噶玛噶举等藏传佛教派别的首领同其他蒙古族首领也建立了自己的联系。西藏宗教和世俗的权力于是都被掌握在大的寺院手中，

世俗贵族的权力因而被大大削弱。

1279年，忽必烈汗建立元朝(1279—1368)，成为中国的皇帝。首都北京成为西藏僧人和喇嘛们频繁出没之地，藏族化的佛教密宗于是伴随着蒙古军队对中国内地的征服而传入内地。然而，当时藏传佛教或喇嘛教的影响范围多少只限于蒙古宫廷之中，只是到后来的16世纪才赢得了绝大部分普通蒙古族的信仰。蒙古人建立元朝后意识到他们不能接受深入中国各种社会制度中的道教和儒教，因为这两者都轻视非汉族的文化，并把这些文化看作是野蛮和低级的。蒙古人就像中国辽(907—1125)、金(1115—1234)的其他非汉族统治者一样，认为佛教是促使他们统治下的汉族人同他们进行合作的理想工具。但问题是，为什么蒙古人不采纳比藏传佛教更为熟悉的汉传佛教。正如藏人宣传的那样，藏传佛教对游牧的蒙古人更接近、更具有吸引力，原因是藏传佛教与他们的原始宗教萨满教更为一致。1260年忽必烈汗宣布将藏传佛教定为国教、并封八思巴为国师的举动就明显体现出蒙古人对藏传佛教持有的偏爱。八思巴显赫的地位给他带来了很大的影响，并使很多西藏僧人来到1261年忽必烈汗就为他选定的地方北京定居。随着1279年元朝的建立，北京成为整个元朝和大部分明朝皇帝的都城。

蒙古统治阶层对藏传佛教的信奉导致内地出现了许多藏传佛教寺院。寺院建筑工程由在北京居住的西藏僧人负责组织和监造，而具体的施工则由精于各种技艺的汉族来承担。但寺院的艺术装饰工程一般都不让汉族人承担，因为他们不熟悉藏传佛教中的神像，因此就为熟悉佛教密宗外来艺术家的聘用提出了直接的需要。1262年，萨迦寺座主、大元国师八思巴带领以阿尼哥为首的24位尼泊尔工匠抵达北京。这在一定程度上反映出藏人在13世纪期间还在依赖外国艺术家的情况。就与两年前的1260年一样，当时忽必烈汗下令八思巴在萨迦建造一座金塔，八思巴不得不请求尼泊尔国王Jayabhimamalla(1258—1271年在位)派遣一些合适的工

匠前来参加修建。结果，以阿尼哥为首的80名工匠被选中，其中有24人后来随八思巴到了北京为元朝宫廷服务。阿尼哥因此得以进入元朝宫廷，为忽必烈汗朝出力，尼泊尔艺术家和忽必烈汗之间的这种关系于是就得到发展，形成了中国内地藏传佛教艺术传统的开端。忽必烈汗对阿尼哥的能力十分满意，任命为所有青铜艺术作品制作的总监，并在随后的1278年任命他为元朝宫廷的将作总管[1]。阿尼哥在中国赢得了极高的声誉，他有好几个儿子也在为元朝服务，并且也在各个阶层的匠人中间取得了诸如总监和总管之类的重要官职[3]。到目前为止，很难确切地说出有哪些著名的作品是由阿尼哥创作的，但有充分的理由认为阿尼哥和其他尼泊尔艺术家在中国进行艺术创作期间运用了同一时期尼泊尔艺术的方法和风格。藏族艺术家创作的作品中也同样使用了这一技法和风格。因此，除了他们的汉族弟子们创作的作品可以算作是中国内地艺术外，由来自国外的尼泊尔艺术家和来自西藏的艺术家在元朝宫廷创作的藏传佛教艺术作品都不应该算在此内。《元代画塑记》中记载了几件由阿尼哥负责主持的艺术工程。原为至今也残缺不全的百科全书式的《元朝经世大典》中《工典》中一部分的《元代画塑记》，详细记载了1295年至1330年间所进行的艺术工程，包括藏传佛教造像立塑的地点、造像和绘画作品创作的数量和艺术家运用的材料等信息[3]。它同时对元代时期的艺术作坊和阿尼哥弟子的名字也进行了记载，刘元是其中最为著名的弟子[4]。其中有一则关于皇帝下诏浇铸千手观音、无量光佛和其它四尊佛像铜像的诏令。同时开列出了浇铸这些佛像需要的材料，包括418斤蜜蜡、843斤黄铜、36两白银和其它一些不同的材料[5]。《元代画塑记》经久不衰，在材料类型方面成为明清两代佛像创作的艺术参考资料。在蒙古佛教学者工布查布（约1690—1750）编著的介绍造像量度经典的《造像度量经集》中，对阿尼哥艺术基础上发展而来的内地藏传佛教造像艺术传统有所涉猎。工布查布同时还是论述中国佛教

历史藏文著作《汉地佛教源流》一书的作者。

元代时期内地的藏传佛教艺术创作由于都是在藏人和蒙古人的指导下进行的，因而在总体上对汉族社会没有产生多大的影响。蒙古统治者对藏传佛教高僧的器重可以从元朝授权八思巴统领中国藏传佛教和汉传佛教的重要官职中得到反映。西藏僧人中一些人的高傲自满和不良行为进一步加深了汉族人民对外来统治者的不满和反抗，1368 年元朝终于在反抗中灭亡。元朝的日益衰弱也使西藏人民奋起反抗元朝在西藏管理西藏地方事务的萨迦地方政权的统治。1345 年，噶举派的支系帕莫竹巴终于替代了萨迦派的位置。

明朝继续执行元朝的政策，对藏传佛教各派的高僧进行多封众建的制度。明朝统治者和随后的清朝统治者一样，都希望通过藏传佛教在藏区和蒙古地区的影响来加强他们对这些地区的统治。明朝与元朝不同的是，他们并不局限于对某一教派的重视，而是器重所有的派别，防止了权力过分的集中在这一教派手中。但相比而言，明朝对噶玛噶举教派体现出较为明显的偏爱，第五世活佛得银协巴(1384—1415)曾在明皇的邀请之下于 1406 年访问南京，并为明皇作了两年的宗教顾问。格鲁派的创建者宗喀巴(1357—1419)对明皇 1408 年和 1413 年两次邀请的勉强应允，加强了噶玛噶举派在明朝宗教事务上的地位。明朝前两位皇帝的首都都建在南京，到第三位皇帝明成祖永乐时期，首都从南京迁到了曾经作为元朝都城的北京。明成祖对藏传佛教的兴趣再次使北京成为藏传佛教艺术创作的中心，在此新建了许多藏传佛教寺院。西藏和蒙古的藏传佛教僧人又频繁在北京出没，明朝对他们的礼遇又导致了次数和规模的不断增加。永乐时期内地藏传佛教的最大成就之一就是在永乐八年全部完成了藏文大藏经《甘珠尔》的第一次印刷[4]。它根据 1312 和 1320 年间在后藏日喀则附近完成的纳塘寺抄本编辑而成，里面收录的插图全部都按藏族艺术风格创作而成。据藏、汉

文文献，来往于西藏和明廷之间的宗教使团尤其是在永乐时期达到了高峰。这些相互之间的交流导致了佛经、佛像和绘画作品之间的交流。在洪武年间只提到帕莫竹巴曾经向明廷进贡过一件佛像[7]，而在永乐年间则至少有几次西藏对明廷进贡佛像的记载[8]。宣德年间，尽管双方仍保持了频繁的交流，但没有提到有关佛像赠送的记载[9]。只是对正统年间(1436—1449)西藏和汉藏聚居区僧人供奉的佛像进行了记载[10]。从15世纪下半叶开始，汉藏之间的宗教联系逐渐减弱。明朝末期，格鲁派的势力日益增长，并在其蒙古追随者军事的支持下一跃成为西藏最大的势力。

藏传佛教作为西藏化的佛教密宗是在蒙古统一中国，建立元朝后才渗透到内地的。元朝建立了几个藏传佛教中心，主要集中在北方地区，清朝在1912年灭亡前这些地方都一直是佛教徒朝圣的圣地。北京是内地藏传佛教最为重要的中心，历经元、明、清三朝而久胜不衰。元代建立的其它藏传佛教中心还有五台山(位于山西)、飞来峰寺和普陀山(位于浙江)及峨眉山(位于四川)等。

在对中国内地的藏传佛教造像风格的演变进行讨论之前，有必要对诸如艺术家、施主、图像学和风格渊源等与此相关的一些术语进行一下定义。元代内地浇铸的大部分藏传佛教造像都是根据尼泊尔和西藏原型创作而成的。元代宫廷和行省设立的作坊中的藏传佛教佛像浇铸也是在尼泊尔人和藏人的监管下进行的。在元朝设立的作坊中进行艺术装饰工作的艺术家除了开头提到的在元朝身居高位的阿尼哥外，还有其他一些尼泊尔和西藏的艺术家。在明朝早期，尼泊尔人在佛像创作中的参与逐渐减少，而藏人则在宫廷的佛像创作，尤其是在藏传佛教佛像的创作中继续扮演着相当重要的角色。在元朝和明朝早期宫廷由汉族艺术家创作的藏传佛教作品都与同一时期的尼泊尔和西藏艺术作品的风格保持了高度的一致。只是从16世纪开始，由于藏族艺术家在创作中参与的日益减少，内地的藏传佛教艺术创作开始形成了自己独特的艺术风

格，尽管在作品中或多或少仍然带有一些同一时期西藏艺术风格的痕迹。产生这一结果的原因不仅与艺术家的来源有关，同时与要求创作佛像的施主和佛像创作的目的也有关。元朝时期的施主大都是蒙古人，他们要求在中原和蒙古地区建立的蒙藏信徒频繁出没的藏传佛教寺院中立塑佛像，而信奉藏传佛教的汉族人数则仍然十分有限。在明朝时期，藏传佛教的活动主要是受到了明皇的鼓励与支持，他们把藏传佛教看成是间接统治蒙藏地区藏传佛教信徒的一种工具。明代的藏传佛教造像创作主要是由汉族、藏族和蒙古族赞助，服务于内地建立的藏传佛教寺院。1644 年推翻明朝统治的清朝继续鼓励并支持藏传佛教寺院的活动，尤其是在 18 世纪中叶左右进一步强化对西藏的统治后，在北京和各地的宫廷和地方作坊中创作了大量的藏传佛教造像作品。佛像除满足本地之需外，还大量向蒙古、满洲里和康区及安多等藏区输运。捐造的施主除为数众多的蒙古和西藏信徒外，还有一些满族和汉族信徒。

关于元代浇铸的藏传佛教佛像作品，很难分清中原和尼泊尔造像之间的特征，不仅因为尼泊尔艺术家受雇出任元朝作坊中的总监，而且还因为他们还参加了西藏、中原，也许甚至是蒙古地区的一些佛像创作，这些造像或多或少都体现出一定的尼泊尔风格因素。在明代，西藏艺术家在内地的藏传佛教艺术创作中仍然保持了艺术顾问和传播藏传佛教艺术的重任。明代初期的内地藏传佛教艺术创作尽管与同时期的西藏艺术作品在风格上保持了极为紧密的联系，但同西藏或尼泊尔的造像作品相比还是有明显的区别。大约在 16 世纪，当内地的藏传佛教艺术创作形成自己特有的内地风格后，与同时期的西藏造像相比，除在图像学上仍保持一致外，在其它方面几乎没有太大的相似性。在 18 世纪后，内地的藏传佛教艺术创作主要延伸到了安多藏区。

汉学家除了对诸如元代创作的杭州飞来峰寺和位于北京南口附近的居庸关过街塔石刻还较为熟悉外，对于其它内地的藏传佛

教艺术作品早已淡忘，他们一般都不愿意承认这一受到藏族艺术形式影响的汉族艺术作品。在20世纪初期的出版物中，藏传佛教造像通常都被称为西藏或"汉藏"艺术。在哪种程度上可以公允地认为本章或随后章节中收录的造像是"汉藏"这一术语界定的内容呢？首先，修饰词"汉"不能用指汉族背景中产生的艺术作品，而只能用指受到汉族艺术风格影响的非汉族艺术作品。因此，"汉藏"这一术语只适用于受到汉族艺术风格影响的西藏造像作品。15世纪以来的一些藏族绘画流派确实受到了汉族艺术风格的影响，而在18世纪前的西藏雕塑中则很难找到受汉族艺术影响的明显之例。这与元代和明代早期以来的内地藏传佛教雕塑受到域外影响的事实形成了鲜明的对照，因为内地的藏传佛教雕塑先是仿照尼泊尔原型创作，随后在创作中又与同时期的西藏雕塑日益保持一致。尤其是在研究15世纪上半叶内地和西藏在艺术风格上的相似性这一问题时，说西藏艺术受到内地艺术的影响是不公允的。值得再次提出的是，二者之间的这一相似性是西藏艺术对内地艺术影响的结果，而不是后者对前者影响的结果。因此，如果在本文中使用的"内地藏传佛教艺术"还不确切的话，那么在内地浇铸的这些造像作品应该称为"藏汉"艺术，而不是"汉藏"艺术作品。

元代中国内地的藏传佛教造像作品主要是由尼泊尔来的国外艺术家和来自后藏的艺术家创作的作品，也有内地的汉族艺术家紧紧遵从他们的师承风格而创作的作品。尼泊尔或西藏的艺术家在元代宫廷中创作的藏传佛教作品同他们各自本土同时期创作的作品几乎相同。因此，几乎没有，如果有也是为数极少的作品可以明确说是在元代内地创作的佛像作品。只有为数不多的几尊与尼泊尔或西藏造像方法不同的瓷胎和干漆造像可以明确地断为元代时期内地创作的佛像作品，而金铜佛像则绝大多数都是尼泊尔或西藏浇铸的作品。这里只有大黑天、跋陀罗和悉达多这三尊造像明显是由汉族艺术家创作的作品，因为它们同尼泊尔或西藏的同一

造像有很大的区别。大黑天的怒相造型主要融合了唐代的艺术风格，只是在图像学上略有一些藏传佛教的影响。

只是从明代开始，才出现了大批属于中国内地艺术范畴的藏传佛教艺术作品，因为造像中题写的由六个汉字组成的永乐时期的造像题记清楚地表明了它们的创作年代和渊源。它们是"金刚萨埵、弥勒菩萨、不空成就佛、绿度母、释迦牟尼佛、文殊菩萨、四臂文殊菩萨、四臂大黑天、大威德金刚、大黑天、一切佛空行、大成就者费卢波、金刚持、六字观音和文殊菩萨等作品。除上述这19尊书有题记的作品外，至少还有另外3尊造像：即大黑天、金刚手和释迦牟尼佛是属于永乐时期创作的作品。这22幅插图在图像学上都紧紧遵从西藏藏传佛教的相关规定，而且在风格上同1410年在北京根据1312和1320年间在纳塘编辑的抄本印制的第一版藏文大藏经《甘珠尔》中的插图极为相似。无论这些作品在艺术风格上与同时期的西藏和尼泊尔的造像如何相似，永乐造像确实体现出了一种特有的汉族艺术风格。因此可以再次确信，15世纪早期内地藏传佛教艺术和同时期西藏艺术之间在风格上的亲密关系是后者影响前者的结果。与此同时，西藏和内地的这两个藏传佛教艺术传统都反映出同时期尼泊尔艺术的明显影响。因为尼泊尔艺术家在元朝内地的藏传佛教艺术创作中占有十分重要的地位，同时在17世纪以后也一直受雇于西藏为他们进行艺术创作。

在汉族艺术传统中为失蜡法技术的运用而长期使用的、可重复多次动用的铸模或分件铸模，在一定程度上解释了这两尊文殊菩萨在风格上的惊人相似性。它们之间如此的相似，以至于很难相信它们出自于一个手工制作的单独蜡模。在这里收录的图版中，释迦牟尼佛、无量寿佛、跪式菩萨、莲花手、绿度母、大黑天、欢喜佛和一对舞蹈菩萨等11尊造像题有宣德时期创作的题记。其中两尊尺寸相同、都题有宣德年间创作题记的造像表明，这些佛像都是由好几套蜡模浇铸而成的，而只是在浇铸时期和浇铸地点上有所不同。

无量寿佛、跪式菩萨和这尊不太寻常的迦楼罗或紧那罗造像尽管没有宣德铭文，但它们所体现出的同一风格表明它们仍然是宣德时期创作的作品。

有趣的是，这里的四臂文殊菩萨、金刚手、白度母或六字观音等几件风格独特的西藏造像作品，在明代早期的永乐和宣德时期的佛像创作中都被用来作为佛像创作的范本。对汉族艺术感兴趣的一些学者也许会把这两者之间的相似性归结为汉族艺术对藏族艺术的影响，同“汉藏”艺术这一术语的使用所暗示的观点相同，这也是可以理解的。但毫无置疑的是，影响的方向在事实上恰恰相反。在有关西藏艺术的章节中业已提到的这尊由尼泊尔艺术家创作的尼泊尔佛像莲花手坐像表明，15 世纪的西藏和内地藏传佛教造像都受到了尼泊尔艺术的影响，它是尼泊尔艺术风格与一些西藏造像传统和 15 世纪内地藏传佛教艺术作品之间在艺术风格上走向趋同的例证。

从 1403 到 1435 年的永乐和宣德造像在时间上只有 32 年的跨度。尽管这两个时期相对都比较短暂，但在造像上仍然体现出不同的艺术风格。最明显的不同是宣德年间造像的莲花座造型比较宽大，因而很少有尖细的莲瓣造型。另外一个不同之处表现在佛像的相貌上，在作品中采取了汉族人的相貌特征，这是外来艺术地方化过程中经常出现的一种现象。然而奇怪的是，明代在宣德以后就很少再有勒有纪年的内地藏传佛教造像作品。在这里，只有一尊坐式和立式的释迦牟尼佛例外，题有成化(1465—1487)三年创作的时间题记。其中在坐式造像上题有施主的名字，为“Chen Xinteng”(译注：此为原文中的汉语音译，不敢随便猜测，只好保留音译)。正统年间(1436—1449)的造像题记通常是刻写在莲花座上的封签上，但不幸的是绝大部分封签在寻找装藏时都被不经意地弄掉了。这也许可以释为宣德年间后题有纪年题记的造像越来越少的又一成因。由于北京的官方作坊和各省的地方作坊的组织都十分严格，

因此内地的藏传佛教造像在艺术风格上都体现出高度的一致性。这一点正好与西藏的造像形成鲜明的对比，由于西藏佛像的创作没有任何一个集权化的机构来管理，各种不同的艺术风格因而得到了繁荣。

内地 16 世纪的藏传佛教造像在风格上沿袭了 15 世纪上半叶发展而来的总体模式，但它们同永乐和宣德时期的造像不相同，在风格上并没有和同时期的西藏造像保持一致。因此，应该把 16 世纪看成是内地藏传佛教艺术风格独立发展的初期阶段。用天衣两端衣纹来装饰莲花座是 16 世纪内地艺术家在风格上的创新之一。下面图版中的弥勒菩萨、密集金刚、菩萨、莲花手和有一头六牙大象跪于其前的文殊菩萨这 5 尊造像有可能是 16 世纪创作的作品。

明代后期的内地藏传佛教造像和同时期的西藏造像之间的比较表明，尼泊尔或西藏的艺术家在宫廷的藏传佛教艺术创作中不再具有重要的作用。西藏艺术家在宫廷作坊中的作用只局限于图像学范围之内，而与艺术风格无关。火镀金是明代宫廷造像中经常运用的特殊技法，而不像西藏有镀金和不镀金流派。内地的藏传佛教造像在 17 世纪前通常都不使用镶嵌宝石或半宝石的技术，从而同大量使用这一技术的尼泊尔纽瓦尔作品和西藏雕塑形成强烈的对比。四大天王中的铜胎广目天是 15 世纪内地藏传佛教造像中为数不多嵌有绿松石、珊瑚和天青石等半宝石的代表作。宝石镶嵌技术在这里的运用清楚表明，这尊佛像和持国天、增长天和多闻天等其它三尊佛像一起是打算赠送给西藏的佛像。

尽管内地只有少数汉族信奉了藏传佛教，而且这些大部分佛像雕塑都是为了前往北京、五台山、普陀山和峨眉山等内地藏传佛教中心朝圣的大批藏人和蒙古人创作的，但想在此再次重申的是，这里收录的造像作品应称为内地藏传佛教艺术。

注　释

〔1〕伯戴克:《尼泊尔中世纪史》,1858年,99,100页。

〔2〕伯戴克著作前引,101页。

〔3〕噶尔美:《早期汉藏艺术》,1975年,21页。

〔4〕同前引,23页。

〔5〕同前引,23页。

〔6〕同前引,23页。

〔7〕同前引,79页。

〔8〕同前引,55和62页。

〔9〕同前引,83页。

〔10〕同前引,82页。

清代内地藏传佛教金铜佛像创作

[瑞士] U.冯·施伦德尔 著　赵晓丽　熊文彬 编译

17 世纪初是聚居在中国北方新生、强大的满族人上升的时代。满族人在打败邻近的蒙古部落、与其他氏族建立统一的联盟之后，随即准备挥戈中原。满清帝国的缔造者努尔哈赤(1559－1626)于 1618 年进军中原，并于 1625 年在沈阳建立了自己的首都。1636 年努尔哈赤之子尽管称帝，但直到 1644 年迁都北京，清朝(1644－1912)才得以被普遍承认。始于 1368 年的明朝被清朝所替代，清朝到 1912 年为止开始了长达 300 年的统治。清与元一样，在统治中逐渐被汉族的文化、管理和法律等同化。

满族人早在入关前通过与蒙古人的接触对藏传佛教就有所了解。游牧的满族人对与他们传统的萨满教相近的藏传佛教也抱有好感。因此，满族人在统一中原，建立清朝后继续推行鼓励藏传佛教的政策也就顺理成章了。早在 1642 年，西藏的宗教和格鲁派首领五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措(1617－1682)就派代表前往位于满洲里的盛京同满族宫廷接触。满族人和明朝一样，为了利用藏传佛教来达到统治蒙藏地区的目的，也十分热衷于支持这一信仰。

为了更好的了解清代内地的藏传佛教艺术，首先对此时期西藏的历史有必要进行一个简要的交代。大约从 1565 年起，西藏的

地方政权就由后藏的藏巴汗控制。藏巴汗和格鲁派之间一直不合，终于在 1642 年导致蒙古和硕特部首领固始汗率军击败藏巴汗的局面。和硕特蒙古是格鲁派的热情支持者，在他们的支持下五世达赖喇嘛成为西藏宗教的首领。为了获得清朝的支持，达赖喇嘛、藏巴汗和噶玛噶举派的首领都竞相向清朝派出代表，以期在西藏获得地方的统治地位。五世达赖喇嘛在清朝的数次邀请下，于 1653 年来到北京。1655 年固始汗的去世加强了五世达赖喇嘛在西藏的地位。作为格鲁派首领，他对中国西北的蒙古和西藏产生了巨大的影响，因此，清朝十分器重他。

1682 年，五世达赖喇嘛圆寂。1706 年，固始汗之后，和硕特蒙古首领拉藏汗因为不满六世达赖喇嘛仓央嘉措不务正业而将其关押。拉藏汗为了寻求清朝的支持于是将六世达赖喇嘛送往内地，六世达赖喇嘛结果在途中圆寂。拉藏汗于是重新拥立了一位达赖喇嘛，但遭到了格鲁派的反对。与此同时，拉藏汗的这一举动激怒了准噶尔蒙古。1717 年，准噶尔蒙古为了重新拥立合法的达赖喇嘛而进军西藏。他们杀死了拉藏汗，但未能将在理塘出生的达赖喇嘛送到拉萨，因为清朝已将他移居到内地。为了西藏的长治久安，清朝于 1720 年用兵西藏，驱除了准噶尔在西藏的势力，同时将七世达赖喇嘛格桑嘉措(1708—1757)护送到拉萨。为了避免权力过分集中在达赖喇嘛一人之手，清朝十分注意对格鲁派另一大转世活佛班禅喇嘛地位的提高。

清朝在满洲里也建有藏传佛教中心，最著名的寺院位于清朝 1625 至 1643 年入关前的首都盛京(今辽宁沈阳)。清朝早期皇帝，尤其是康熙皇帝(1661—1722)极力支持藏传佛教的发展，先后在清朝皇帝多次访问过的北京、奉天和五台山等地修建了许多富丽堂皇的寺院。清朝在元代藏传佛教中心北京修建了清代最为重要、最为精美的寺院。雍正皇帝在继承皇位前曾经锡居过 20 年的雍和宫就是其中最为著名的寺院之一。雍和宫在 20 世纪初期前，一直

都是藏传佛教活动的中心。此时期清朝另外一个藏传佛教活动的中心是热河(今河北承德)。热河是康熙皇帝的避暑山庄，在此建有夏宫。几十年后，乾隆皇帝(1736—1795)为了加强清朝统治者和西藏高僧之间的关系，在此复制了一系列藏传佛教寺院。其中，达赖喇嘛居住的布达拉宫建筑竣工于1762年。乾隆仿照日喀则的扎什伦布寺建筑在热河还为班禅修建了行宫。热河修建的班禅行宫和布达拉宫的屋顶风格都与西藏原来的建筑一样，均用铜质镀金的龙和摩羯鱼等纹样装饰而成。这些建筑都广为满族、藏族和蒙古族所喜爱，甚至也为一些中原内地的汉族信徒所喜爱。乾隆皇帝对藏传佛教的支持，从1751、1761和1771年这三年他在为他母亲祝寿时所送的礼物中就能看出，他连续向他的母亲赠送了三组藏传佛教铜像，其中一组包括一座藏传佛教的万神殿和787尊佛像，这些作品都已公开发表*。乾隆皇帝在他母亲六十大寿时所赠送的第一组造像安请在1653年竣工的宝相楼中，宝相楼是紫禁城中除慈宁宫外的又一大藏传佛教佛殿。这里收录的除盖障菩萨、金刚法菩萨、时轮金刚和大幻金刚等四尊造像图版都是乾隆皇帝御令制作的佛像，后来这些作品都成了宝相楼财产中的一部分。这四尊造像都是在北京的清宫中浇铸而成的，都题有“大清乾隆年制造”这七个汉字组成的题记。其中三尊造像的规格大小相同，因此很可能属于同一组造像中的作品，只有大幻金刚稍微小一点。乾隆在他母亲七十大寿时，又赠送了九千多尊佛像，其中包括一组大型的无量寿佛造像和其它化身佛的造像。

清宫藏传佛教佛像浇铸的一些技法特点十分有趣，有必要在此提及。同明代相同的是，大部分造像都是以黄铜为胎浇铸而成；而明代与此不同的是，明代的佛像都要镀金。从17世纪后，内地的藏传佛教造像开始有选择的镀金，一些造像镀金(如摩利支天)、一

---

* 克拉克：《两组藏传佛教万神殿》，1937年。

些造像部分镀金（如金刚法菩萨），而另一些造像则不镀金（如大威德金刚）。

大约早在2000年前，中国的艺术家就发明了一种用可以反复使用多次的分件铸模进行浇铸的复杂方法。如果没有这种易行简便的方法，像乾隆皇帝时期浇铸的这几组佛像一样成百上千的造像作品就不可能在某一特定的时期内浇铸完成。铸模的运用解释了北京清宫造像作品和其它地方创作的造像作品之间在艺术风格和技法上都十分一致的原因。此外，在艺术总监监督下进行创作的官方作坊组织系统的存在，也是导致出现艺术风格同质的又一因素。为了使中国的金属工艺作品不被误解，必须在此指出的是，在蜡模形成中对可以反复多次使用的铸模的运用并不影响造像浇铸的方法，因为无论蜡模是如何形成的，它总是只对单一的造像进行浇铸。

镶嵌宝石是清宫藏传佛教佛像造像中的另外一个技法特点。因为必须考虑的是，在这里浇铸的许多佛像都可能输入到西藏。而在西藏，清宫创作的藏传佛教造像必须面临同西藏本地创作的、镶嵌有宝石的佛像之间的竞争。宝石镶嵌这一技法起源于东北印度，至少在9世纪就业已被尼泊尔人吸收，尼泊尔人随后又将它传到了西藏。这一技法在西藏的出现至少可以追溯到13世纪。但在明代宫廷藏传佛教造像中这一技术却未能得到运用，这着实令人大惑不解，因为当时在宫廷作坊中有许多尼泊尔和西藏的艺术家。尼泊尔的纽瓦尔艺术家明显的偏爱镶嵌贵重的宝石，西藏艺术家喜欢镶嵌诸如绿松石、珊瑚和天青石之类的半宝石；而内地的汉族艺术家除镶嵌以上宝石外，还镶嵌光玉髓和孔雀石，如绿度母和弥勒菩萨即镶嵌有这样的宝石。本章收录的54幅图版中，有14幅作品镶嵌有宝石（图版略），而只有释迦牟尼佛一尊造像以前镶有宝石，后来又被移去。在19世纪末或20世纪初的内地藏传佛教造像中，通常都要在镶嵌物上上一层与之相应的色彩。许多宫廷造像的发

型也同西藏传统一样，要上色。静相上蓝色，而猛相则上红色。清宫藏传佛教造像与西藏造像另一个相同特征是都要在脸上描金。许多佛像脸上所描的金和头发上所敷的色彩不知什么原因都被抹去了。

内地浇铸的藏传佛教佛像同西藏浇铸的佛像一样，都要进行宗教上的开光仪式，否则所铸的雕像就失去了宗教意义。在开光仪式中必须经过的一个步骤是在所铸佛像的体内进行圣物装藏，之后通常要在莲花座底部用一个青铜或黄铜的封皮封住。在铜片上刻有一个交杵金刚，中心饰有一个吉祥的标志，图案根据开光的时间和地点而有所不同。下面引用的是一段记述一百年前在北京进行的关于清代内地藏传佛教佛像装藏内容的材料：

> 较小的雕像内部装藏藏香和棉毛，较大佛像的装藏则按内地的解剖原理进行。头部总是空的，在胸腔和下腹装藏绸缎，造型根据中医对人体各个器官的描述制作。铜钱般大小的圆形红色丝片代表心脏，属性为火。肺为白色，分为三叶。心脏和肺都粘贴在一个圆形的木片上，在木片上缠有一张黄纸，纸上书有藏文祈祷经文。五彩线将一个称作明镜的金属镜子系在木片上，它象征智慧。心脏被认为是心位，肺像一张伞或一顶帽子一样盖住心脏，以免它受到伤害。腹内沿着凸出肚子的凹面的边缘，有一条用棉毛缝制而成的细长丝绸片，也许用以表示油脂或肠系膜。与腹模一样，周围环绕有一大片印有祈祷经文和咒语的丝片。同时在佛像内部还发现装有五谷、珍珠、翡翠、金锭和银锭的小盒子，以及用来代表银的各种形制的焊接碎片。*

---

* 埃德金斯：《中国佛教》，伦敦，1880年，251页。

燃灯佛镀金佛像是在西藏由汉族艺术家创作的为数不多作品中的杰作之一。在佛像莲花座下部边缘题有藏汉两种文字的题记，为："大清康熙元年初秋吉日造于僧众锡居之敏珠林寺"。毫无疑问，敏珠林寺就是指位于前藏雅鲁藏布江河流域的同名寺院敏珠林寺。1662 年创作的这尊燃灯佛与同时期的西藏造像相比，几乎没有什么太大的相似性，而不像 15 世纪初期的永乐造像和同时期的西藏造像之间存在明显的相似性。

与此同时，对于一些反映内地对西藏雕塑产生影响的造像也应该引起人们的关注。在前面收录的广目天、蓝杖护法、持国天和喜金刚等几幅在 17 世纪创作的西藏镀金造像作品，明显地带有复制 15 世纪内地藏传佛教造像作品的痕迹。同时，在蓝色大黑天和多闻天这两尊在西藏创作的造像作品中也能看出内地造像风格的明显影响。与前五尊造像不同的是，这两尊造像受到了清代宫廷藏传佛教造像艺术风格的影响。因此，"汉藏艺术"这一术语只适用于界定上述这些反映中原艺术影响的西藏造像，而并不适宜界定所有在中原内地创作的造像作品。

这尊 1662 年在西藏由一位匿名的汉族艺术家浇铸的燃灯佛造像作品，对确定具有相同艺术风格和技法特征的其它一些内地藏传佛教造像作品的大致年代十分有益。比如对无量寿佛、菩萨、释迦牟尼佛和另一尊无量寿佛年代所确定就非常有益。这两尊无量寿佛造像在风格上如此惊人地相似，以致于除了用可以重复多次使用的铸模来解释外，没有比此更好的解释。在这里收录的在中国内地以外创作的一些其它相同的造像作品表明，17 世纪广泛需求无量寿佛这一造型"模式"的造像。对于需求量较大的佛像而言，分件铸模的运用有助于蜡模的更好成型。它对于图像学并不普及的佛像来说，可以从其它佛像造型中得到借鉴。毋庸置疑，可以重复多次使用的铸模的广泛运用，大大的削弱了清代后期清宫造像的精美和精雕细刻的程度。

清朝对西藏的统治为内地藏传佛教造像和绘画的创作开辟了一个广大的市场。在邻近西藏东北部地区的安多和康区，建有几个内地藏传佛教艺术创作的重要中心。位于西宁附近由三世达赖喇嘛索南嘉措(1543—1588)生前创建的塔尔寺即是其中之一。在清代，塔尔寺是格鲁派在中原地区最为重要的寺院之一。尤其是在安多地区，当地创作的具有西藏造像风格的作品都被日益盛行的内地藏传佛教艺术风格的作品所取代，而在汉藏交界的康区，内地藏传佛教艺术风格也十分盛行。只有前藏和后藏地区，内地藏传佛教艺术风格的影响相对较小。19 世纪末，大批的藏传佛教造像都出自内地。

清代内地藏传佛教信徒的大量增加，导致了佛像雕塑和绘画需求的日益增长，佛像的创作因而也更加趋于工业化生产。北京是内地藏传佛教艺术最早的创作中心，同时也是内地藏传佛教最早的活动中心。要求制作佛像的人主要是藏人、蒙古人和一些中亚的游牧部落，同时还有少部分成为藏传佛教信徒的内地满族和汉族。皇家将作坊的分支机构大部分都位于汉族同满族、蒙古族和藏族交界的北方和西北各省的满洲里、蒙古和安多藏区。北京地区雍正皇帝即位前曾经居住过的雍和宫，是内地藏传佛教在 1940 年前仅有的仍然活跃的创作中心。因此，在 13 世纪开始以来的近七百年的时间里，北京就一直成为内地藏传佛教艺术重要的中心。目前内地的藏传佛教艺术的创作主要是对已毁寺院的修复，同时也向旅游者和出口市场提供产品。

金诺尔和拉霍尔——斯比提地区所发现的藏文历史铭文考述

〔印度〕拉克斯曼·S·塔库尔 著　陈玉林 译

本文旨在分析在拉霍尔一斯比提和金诺尔地区交界处进行的七次考古田野勘查中发掘出的藏文历史铭文。这几次发掘是由本文作者带队，于1988年11月至1995年6—7月之间进行的。关于印度这些最荒凉的地区，没有其他史料提供可靠的详情，因而，我们搜集到的铭文资料就显得极为重要。本文研究的范围限于公元10世纪末到12世纪中叶这段时间。在阿里三部(即三个王室领地的范围)历史中这个特定的时期是具有重要意义的。我们经过的这一地区与达波的绛曲俄修复的铭文中指明的中部阿里相符。

早在本世纪初，A.H.佛兰克就在拉达克、拉霍尔一斯比提和金诺尔发现了几处藏文铭文和其他一些历史文献。他的《西藏西部藏文岩石历史铭文集》第一、二卷至今仍是一部难得的书目，应由藏语翻译成英语[1]。到目前为止，L.伯戴克在其著作《拉达克王国》中对该文集进行了详尽的研究[2]。有意义的是，这里提及的铭文在弗兰克的著作中都没有出现。但是，他在其他地方对达波有关绛曲俄的修复的铭文及科若的石柱铭文进行了简要评述(Francke

1914:19)[3]。弗兰克关于修复铭文的著述随后被G.图齐作了订正，后者在30年代早期对这一地区作了全面堪查(Tucci 1935；1988)，并发表了一些达波的历史铭文，但是，因为他无论在翻译还是转写上都不正确，我们又对它进行了重译(Tucci 1988:73)。

一

下面提供的铭文资料可划分为三种类型：1)石柱铭文；2)金属塑像铭文，多刻在底座上；3)墙壁刻文。其他两种在石上(以玛尼墙而闻名)和纸上的刻文也被发现，但由于它们属于稍后的一个时期，在此不属我们的讨论范围。在研究大概从公元996年到1150年的古字体演化线索及表音特征，年代分析法将是极其重要的。

达波寺里母喀曼答巴上的铭文是最早的，它们包含的表音特征和语法属性尤能表明其早期特点。五个有铭文的青铜器(三个出自金诺尔地区的达石岗，两个出自金诺尔的捷特库勒)，大概属于11世纪初，这是因为益希俄的大儿子那加热扎的名字刻在它们的底座上。出自普和附近的科若的一个石柱铭文是一个注明了年代的资料，因而有助于我们把益希俄非常复杂的年表及与其密切相关的事件准确地排序。无数佛经、历史铭文，包括绛曲俄在达波整理过的铭文，几乎都是同一时期的，后者也是注明了年代的资料，而且基于下述理由，我们认为其年代为公元1042年。达波唯一的一篇盛热铭文属于同一时期，尽管有叙事性特点。(我们刚刚在1994年6月从捷特库勒发现的另一篇盛热铭文或许可以同达波的这篇加以比较，但是在时间上要比它晚)。嘎姆如的观自在佛铭文堪称藏文书法的一个典范。从书法和其使用的文学风格来讲，可以同科若的岩石铭文相比。查让的弥勒佛底座铭文的年代可确定为11世纪中叶，因为让日泽寺(Rang－rig－rtse)是作为仁钦桑波所建寺院建筑的倒数第二个位置之一而被提及的。最后，在斯比提

的拉隆发现的一篇 54 行的完全毁坏的铭文无疑是仁钦桑波之后的资料。因为它是刻在入口的墙壁上的，所以属于现实寺庙的建筑结构，用大量陶雕和壁饰加以装饰。

上面提到的铭文的发现地点位于金诺尔和斯比提地区。简要说明它们所处的位置将有助于了解拉霍尔—斯比提和金诺尔同周围地区的联系。整个这一地区可划分为单一文化区域，传统上以中部阿里著称。像达波、那科和达石岗这些地方早先是位于国际贸易通道上的，这一通道把像托林、芒囊和查巴让这样的著名的文化和政治中心同拉达克、克什米尔及中亚联结在一起。该通道穿过谢普基隘口在 Namgya(rNam－rgyal)出现分支，跨跃那科、参果、雪科尔和生木多，直达斯比提峡谷的中心。在让日克桥附近，通道一分为二，其中一条穿越基依和基巴尔经过巴让拉山进入拉达克的如普舒地区，与另一条比中亚到列城的贸易通道汇合。从列城开始，其东部的一个分支沿印度河同从斯比提而来的分支在卡佐克汇合。所以过去的两个王朝拉达克和斯比提就与古格和普让直接联系在一起了。在让日克桥出现的另一个分支进入拉霍尔峡谷，穿过昆赞关口后同另一来自 Kulu 的贸易通道在查德拉河左岸的 Grampho 交汇。在公元 10 世纪下半叶仁钦桑波从古格到克什米尔走的就是这条路。

科若和普和是另一条贸易通道上的两个重要的贸易站点，该通道连结苏特列河及其支流经过的地区，尤其是位于金诺尔、西姆拉和比拉斯普尔境内的上述地区。几条不太重要的通道沿着小溪同主要通道汇合，这些小溪源于桑斯卡尔和大喜马拉雅山脉高高的山脊。在这些小溪的岸边繁育出的几个著名的文化中心是位于巴斯帕流域的捷特库勒和嘎姆如(后者是前布萨哈尔王国的首府)；位于提当流域的查让，塘基和莫让；位于若帕流域的若帕和孙南。(在此我们没有谈到位于苏特列地势稍低的金诺尔和西姆拉地区的所有婆罗门教中心，因为他文另有讨论)[4]。与此相关的还得

注意，像莫让、塘基、查让、捷特库勒和嘎姆如等地方都属于金诺尔一年一度的由婆罗门教徒和佛教徒们组织的著名的凯拉夏波利克拉麻仪式圈(即自悟圈)范围之内。

二

在讨论铭文遗迹并评价其重要性之前，我们认为有必要对其书写和表音特征加以简要说明。达波的寺庙前堂墙壁上发现的铭文中使用颠倒了的第一元音符号 ^(译注：即写为 ^)，但在公元 1000 年以后的铭文中这已成为可选择特征。在下面讨论的所有例子中分音点都在分句线前面。偶尔也发现了伏藏句点的用法。Rin—chen 通常写作 rin—cen。特殊的腭音 ma 写作下加字，经常同元音 i 和 e 一同使用；如 myed—pa 替代了 med—pa。在末尾和开头辅音相同的情况下，采用简写的方法；如 nam—mkha'—'od 写作 nam—ka'od，bzensu 代替了 bzens—su。后加字用得很多；如 dard，gyurd，'dund。第四元音符号和第三元音符号通常用在如 pa，pha，ma 和 sa 等辅音的左侧。符号脚下钩完全同辅音结合，在刻在墙壁上的铭文中尤其如此。符号 anusavara 或者以一个单独的逗点或者以一个圆圈的形式使用，来表示 m 而不是 n(如：见下文的嘎姆如铭文)。两个上加字 sa 辅音如 pa 和 tsa 书写时在其右侧用一水平连字符，有时他们表现出藏文草书字的特征[5]。喉音 kha 常写作 ka。在公元 996—1042 年的达波寺庙铭文中小 འ 字得到了尽乎夸张的使用；如 dge—slon 写作，dge—slon，gu—ge'i 写作 gu—ge"i。初步研究表明这样被夸大的使用通常是表示与梵语对等的元音 i 和 ai。在分析得出上述特点的过程中，我们排除了所有刻在达波寺庙的墙壁上的叙事铭文。

三

达波(斯比提)寺庙铭文,第一面

弗兰克和图齐两人都没有注意到门楼处的铭文。在最近出版的《东方与西方》特刊(Klimburg－Salter1994:27－32)上一个奥、意联合研究小组注意到了这些铭文,但没有公布它们[6]。最早的铭文遗迹几乎被尘封了一千年。在南北两面墙壁上有许多排壁画描绘几位历史人物(借助藏语铭文可以辨认其身份)和佛教众神庙中的男女神。由于屋顶滴水使几排壁画毁坏,其中的历史人物已无法辨认。幸运的是,在左右两边墙壁上大约分别有47幅壁画和铭文还可辨认。我们在1988年11月发现了这些铭文,于1989、1992和1993年在原地进行了复制,最后在1994年6－7月和1995年11月对我们早期的翻译重新做了核对。

南面墙壁上的五排壁画长180厘米(而在壁画这一高度的墙壁全长才252厘米),高120厘米。我们推测墙壁左侧72厘米的空白原来也装饰有类似的壁画。北面墙壁上仅保留有三排壁画,长98厘米,高76厘米。在右侧有一个158厘米的空白,显出铭文和壁画的模糊的痕迹。我们在别处发表了铭文的一个完整的目录,但是,还要在此加上这些铭文里提到的值得注意的一些人物[7]。最杰出的人物是益希俄和他的两个儿子,那加热扎和德瓦热扎。

就此范围而言,益希俄的侄孙绛曲俄在达波寺署明为公元1042年修复的铭文中的第一行里,就追述过自己的功绩。在达波寺正屋里的另一篇属于15世纪的铭文中也提及了他的名字。大儿子那加热扎似乎对佛教第二次在古格、普让、库奴和斯比提的传播中发挥过重要的作用。正如已经指出的那样,我们在达石岗和捷特库勒的五个铜器的底座上发现了他的名字。古格的三个王子都被画到了墙壁上,穿着像画在同一面墙上的其他格伦一样的红色袈

裟。益希俄的地位同他儿子的地位是显然不同的。画面上益希俄居中而且其高度要比他儿子略为高大(益希俄、那加热扎、德瓦热扎分别为 21 厘米、18 厘米、和 17 厘米)。这当然暗示着在古格和普让的这些王子所居地位的等级。在几个比丘像中，最引人注目的角色是聂卧儿的度瓦绛曲，就是他在大殿和内殿的壁画中被重画了两次。到公元 1042 年，他一定有九十岁了，因为他被称为乃丹钦波(上座部)。像圣堂入口处的一篇铭文似乎要指明的那样，他或许在公元 1042 年还领导着达波的佛教团体(见下文)。马加皮扎、聂卧儿、聂佛儿和如姆是铭文中常提及的一些地方。

所有元音符号表明第一元音被颠倒使用：在南面墙上有十七次，北面墙上有八次[8]。武器库的壁画和铭文是寺庙中现存最早的考古资料，我们鉴定其为公元 996 年。寺庙是在仁钦桑波结束其第二次寄居于克什米尔的六年生活后不久建立的。猴年十之八九与公元 996 年相符。我们极不赞同把达波寺庙的建立年代鉴定为公元 984 年或 1008 年，虽然这两年也是猴年。铭文、残余艺术品、西藏的文学资料包括到目前我们所知道的七种不同版本的仁钦桑波的传记，都与这些年代不符。可能的是，寺庙建成后，在其于千年庆典之际对公众隆重开放以前，勘佐或拉佐一定至少要花两三年的时间来装饰这些壁画和陶雕。可是后来在公元 1042 年，益希俄的侄孙绛曲俄提到的明显是指建立时间而不是其最后完成的时间。

达石岗和捷特库勒(金诺尔)的铭文

在检查金诺尔佛教寺庙保存的资料的过程中，我们发现大小不同的五个带有铭文的铜器，三个出自达石岗(靠近谢普基拉山)，两个出自金诺尔的捷特库勒(在 Baspa 峡谷印－藏(中国)边境的最后一个印度村庄)。我们辨认出它们是莲花生观自在佛、无量寿佛、乔答摩佛和象征 Mahāmāyūrī 和 Mahāsitāvatī 两位女神。这些铜器的共同点是在底座上都深深地刻有同一铭文。它读作 lha nā

ga rā dza，可翻译为“神圣的那加热扎”他就是通过达波的寺庙的门楼南面墙壁上的铭文准确辨认出的那个人。他的全称为拉尊巴，或许因为留给雕刻者的地方小，才简称为lha的。我们确信他与在著名的克利夫兰博物馆藏佛陀像的底座上提到的拉尊巴那加热扎是同一个人。由于随他的父亲(益希俄)和弟弟一道积极参与古格、普让、库奴和斯比提的教会活动，因此我们推断出自达石岗和提特库勒及克利夫兰博物馆藏传佛陀像的铜器不是公元10世纪末，就是公元11世纪初制造的(Thakur 1995:76—7)[9]。对出自拉达克、西藏西部、斯比提和金诺尔的当代铜器的风格学分析，进一步证实了上面的推断。这些铜器属于阿里三部地区佛教活动最丰富的时期。这些铜器很可能主要出于宣传目的，以拉那加热扎的名义而制造的。

科若和嘎姆如(金诺尔)的铭文

出自科若(在铭文中拼写为dKor)的岩石铭文是A.H.弗兰克于1909年最先发现的，随后在1933年图齐也发现了。遗憾的是图齐和弗兰克都没有将它全文翻译过来。弗兰克发表了关于其内容的一份简单摘要，但出人意外的是图齐没有证实他读到的这份摘要，铭文是刻在立于一块农田的石头上，现在已为该村的达娃贝党所有。它有144厘米高，18厘米厚。保存状况很糟糕，仅在开头和Ⅰ.5—10结尾的个别词尚可辨读。第11行则完全毁坏了，在第1行略上一点儿佛陀被描绘成禅定法印。东面是一座制作精美的佛塔像[10]。

铭文是用藏文楷书字母写的，与达波现存最早的墙壁铭文不同，我们没有发现第一元音符号颠倒使用的例子，双写的分句线用了三次，但只有一个后加字的例子，整个文本残缺不全以至于无法分析其字体上和表音上的特征。

它为我们提供了达波和普和两地关于佛像传播方面的宝贵资

料。看来很可能在公元1004年益希俄和他的两个儿子来到普和，亲自考察佛教的进展并建立了多仁(碑)或祖拉康(寺庙)(Thakur 1994:369—375)。佛教寺院(以译师拉康而著称)位于普和村庄中心，在仁钦桑波的传记中也提到过，这大概和科若铭文中记载的是同一座寺院。有趣的是，公元992年和公元1016年也是龙年，因为达波，古那木寺和普和寺是由仁钦桑波在第二次由克什米尔返回后建立的，普和寺院似乎就不太可能建于公元996年以前了，同龙年对应的基督纪元1016年也同样是不可靠的，因为我们没有把握到公元1016年，益希俄是否还健在；仁钦桑波的传记清楚地表明，益希俄在仁钦桑波由克什米尔返回后不久就病逝了，还缺少益希俄晚期生涯的铭文证据以重新按时间顺序来排列他所有的尤其是他晚年的活动。根据科若的铭文我们更有把握说至少到公元1004年益希俄还活着。

第二篇铭文出自嘎姆如村庄(Mone of the Tibetan sources)，一篇两行的铭文刻在华丽的观自在雕像的底座上。这座雕像于1992年6月在Mone Iha—Khan(嘎姆如)神秘失盗，1993年9月又被警方重新找回来[11]。雕像连同15.2厘米的基座在内共有78厘米高，在其底部刻有一篇两行的藏文楷书体铭文(每行26厘米长)。为了指称方便每行都标上了数字。

在这篇铭文中我们发现三处错误，首先，雕刻者在第一行把前缀ba同cas分开了；其次，第二行的第一个词一定读作can而不是tsan，同出自普和和达波的两本带插图的抄本中使用的tsa相比，tsa的表音风格非常相近。在公元1042年达波的叙事性墙壁铭文中，也使用了相似的tsa；最后，作者在第二行的ma和小འ་字之间漏掉了tha。在铭文中没有看到颠倒使用第一元音的情况，但在第二行末尾用了一次后加字(如gyurd)和两次双写的分句线，一个圆圈逗点是指明m而不是n(如nams，sems—can，yumt和hams)，在回到铭文中提到的年代学，人物身份和地点这些问题以

前，我们提供如下译文：

英文译文

(Successfully gained admiration) = (Glorious invocation). The Chief Minister of sMer, brother Klu－mgon (Nāganātha), mother (and)son offered alms(food)for the merits of the expired chidf Minister of sMer, Ses－can and after lfferig prayersset up the ststues of Trigotranatha, for purifying the mental and moraldefilements of a departed soul (i. e. Ses－can)and all infinitesentient beings.[12]

铭文最有疑问的部分是其开头的句子，我们读作 pana－ba－tijetr. 第三个字母可能表示 ya；这样，它大概就可读成 panāyati，意为“辉煌壮丽”和“赞美”。铭文的 ti 后是 bye，用藏语可译为“粉末”，在此文中没有意义，我们认为它表示 je。第六个字母更为复杂，既有 r 加在 ya 前(即 rya)，又有 t 与梵文 r 的符号相连。目前，我们倾向于后者，并把梵文的这一整个贯用语读作 panāyati jetr 不管这个首句的正确译文是什么，像铭文中提到的那样它都清楚地言及献给死者灵魂的一个庄严祈祷。对 'Ses－can 和 Klu－mgon 身份的鉴定及确定他们行使统治的地方(sMer)等问题都还没有解决。

但是，sMer 所处的地点似乎与出自拉达克的一些岩石铭文上记载的相同。这些岩刻文字和图案是否古老以及作者是谁都是有争议的，而 P. Denwood 认为这些雕刻可能是西藏部队完成的，在 8 世纪下半叶到 9 世纪上半叶，西藏部队驻扎在印度河沿岸(Denwood 1980：163)，岩石铭文中保存的语言学资料与从中亚和敦煌找回的西藏文献中的非常相似，不论这些铭文是什么时代的 sMer 分别在三个岩石铭文中出现了四次。因此，sMer 就位于拉达克或

中亚吗?由于驻扎中亚边境的军队可能多来自西藏本地,他们也许或记下他们的出生地,或者记下在前往拉达克途中的给养站,sMer 极有可能是位于象雄某地的一个重要的统治中心,以前,象雄包括拉达克王国、赞斯卡尔、斯比提、古格、普让和雅泽。

达波(斯比提)寺庙铭文,第二面

属于达波第二面的铭文包括绘在会议室东墙上的两幅小型图画和在圣堂入口处绛曲俄修复过的铭文正上方的几幅小型 图画。修复的铭文是1909年弗兰克首次发现的。随后在1935年,图齐对其进行复制和翻译。由于它是经图齐精心编辑,少有遗漏和不符之处的广为人知的文献,因而这里我们不对它进行分析。铭文是刻在会议室东墙壁画下面的。

最后三句铭文完全损毁了,使我们无法得出令人满意的翻译。但是第五句谈到了古格地区,第六句提到了拉桑巴,这是一个王室成员享有的头衔可翻译如下:

1. The great sthavira (arhat)'Dul—ba byan—chub of sNel—'or[18]。

2. The great teacher (ācārya)Gu—na—ba—ĥa—ti—'or of Chos—sga。

3. A bhiksu(monk)Mos—pa bSod—nams bums,the district (orprovince)of lCog—la。

4. The doctor Ba—thon... Rin—cen yan—'or,the province of(Gu—ge)。

在评述上述翻译的铭文之前,我们应考虑把它们同内殿的铭文放在一起来进行更深入的讨论,图齐曾翻译过这些记录,但不成功,如图齐记录的那样,圣堂右侧的墙上也曾有几篇铭文,但现在则完全损毁了,我们无法进一步证实。

英文译文：

1. gZi'mal—la，the mighty，from the castle(fort)Rum in the province of Gu—ge。[14]

2. The great sthavira(arhat)'Dul—ba byan—chub (and)the great assemblage of Tabo(i.e. Tabo)monks[15]。

大弟子度瓦绛曲与门楼南墙第一排壁画上的是同一人，属聂卧儿地区，在那儿他被称为格伦，伟大的息马拉似乎统治着古格的如姆城堡，还无法准确鉴定如姆和却加的地位。却拉就是斯比提，还未解决的问题是却拉是仅包括普和、达波和拉里这些村庄呢，还是指斯比提的大部分地区，因为在拉垅的一篇铭文中也提到了lCog 这里最为重要的是删除了颠倒的第一元音符号：在这些铭文中没有发现一个这样的例子，但还没有完全废弃。我们相信所有这些铭文和小型壁画是公元 1042 年绛曲俄修复的，书写风格表明文字是由不同的人书写的：老格伦使用藏语字母旧体风格的标点和元音符号，而年轻人则很注意改进了的表现方法。我们之所以这样说是因为在一篇 12 行的铭文中保存有至少 14 个第一元音符号颠倒的例子，偶然使用它的例子在摘自 Gaṇḍavyūha of the Avataṃsakasūtra(Thakur，forthcoming)的叙事性铭文中也有发现。如在整修铭文中说明的那样，门楼第一面铭文中使用的表音法和古字体的某些特征在时隔大约 46 年后刻的会议室和紫赞康的铭文中遗留下来。

查让(金诺尔)、让日泽寺的铭文

我们在西藏边境金诺尔地区查让(现读作 Charang)日泽寺圣庙发现了一座刻有文字的绛巴雕像，查让是金诺尔地区极难进入的村落之一，可经由木让和塔基而接近，后两个村庄位于苏特列河的左岸。在这座寺院收藏的几个陶、木、金属雕塑中，绛巴雕像用布

包裹着，在我们再三请求下，寺院看守人给我们看了雕像，使我们得以阅读其底座上的铭文。

连同铜制底座在内，这座雕像计40.2厘米高，基部宽22.5厘米。在盛开的莲花座asana上的毗蓝婆巴芬一木得罗上刻画的是弥勒佛像(坐式是两脚以西式风格垂着)。所有肖像和雕塑的细节都华丽而完美。下面讨论的铭文是刻在2.3厘米宽的铜箍上的，它被用钉子固定在铜座周围间隙上(10厘米高)[16]。

铭文没有注明制作的日期，我们也无法得知捐赠者的姓名。在仁钦桑波的直系门徒白益希为其所写的传记中让日泽寺是赫赫有名的。出于对Vairocana的崇敬仁钦桑波在21个地方落成了寺庙，让日泽是这21个地方中的最后两个地方之一。对所有的建筑及艺术瑰宝(包括墙壁上保存的几幅壁画)进行的考古检查表明，这座寺院之古老是不容置疑的，而且它可能是在1040年或更早些时候建成的。绛巴的铜制雕像可能是在寺院落成不久由一个未留名的人捐赠的，对古字体和表音法的研究没有发现像分别出自公元996年和1042年的达波第一和第二期的几篇铭文中那样颠倒使用第一元音符号和后加字的用法。这个雕像在艺术风格和制作技巧上可同属于藏西、拉达克、克什米尔和赞波的完全相同的几个样本相比，因此，我们认为它是11世纪40年代的。

拉垅(斯比提)完全损毁的铭文

1924年在拉垅的舍尔寺，H. L. Shuttleworth发现了两处破损严重的铭文(Shuttleworth 1929：6—7)。他请Joseph Gergan准备这些铭文精确的拓本。我们估计，至今这两处铭文都还未公布，1933年G.图齐重新考察了拉垅寺，但未对这些铭文做出任何评论。我们发现的一篇54行的铭文是Shuttleworth提到的两篇中的一篇，它面积为22×58厘米，用藏文楷书字母刻在入口处的墙上，挨着恰那多吉(Vajrapani)的陶塑。

由于各行所有的句子都完全损毁了，我们只能对主要内容作一概述，用化学方法对墙壁进行清理或许能辨认得清楚一些。

铭文可能分为两部分，前五行同其余部分分开，30－54 行只在后半部保留有几个单词，有几处关于后加字的例子：bstand，gyurd 和 bsruns。在第一行发现后加字 myi 的用法。分句线之前频繁地使用分音点与早些时候在达波铭文中的发现是一致的，值得注意的是两个辅音上加字 sa 用水平连字符写出(1. 33；spyod)，第五行提到一个象雄的伦布仁钦。bzens 这个词在 l. 35，37 出现过两次，明显是讲寺庙的建设，第 25 行谈到一个金岛(gser－glin)它可能是寺院的名字，后来以舍尔康而著称。到目前为止，在出自斯比提和金诺尔的铭文中，这就是我们唯一了解的。在这篇铭文中提到了象雄这个古老的地理与文化区域，sPyi－ti(1. 3)t lCog(1. 4)的出现是有特殊意义的：前者起源于斯比提河，后者适用于林提河西至古乌河东(但不太可能达到萨姆多附近的帕热曲)的峡谷。

基于以下原因，拉垅舍尔康的年代跨度可鉴定为公元 1042 年至 1150 年之间大约一百年。第一，在舍尔寺保存下来的铭文中没有一篇含有达波铭文中的古字体和表音法的特征(至少在整修铭文中保留有大约 14 处第一元音符号颠到的例子，这在拉垅中是完全没有的)；第二，对达波的寺庙和拉垅的舍尔寺的建筑分析也没有发现二者在设计上的相似之处，对两地的壁画和陶雕的比较分析表明在王冠、服装、御座及色彩调配上，都有不同，舍尔寺墙上的叙事性壁画与阿尔切寺的会议室墙上的壁画有极相似之处；尤其在南墙的般若波罗蜜多陶像下的叙事性场景中，伞篷是用同样方式安放的。我们倾向于认为拉垅的舍尔寺与那科的泽拉康是在 11 世纪后半叶差不多是同时建造的，上述讨论的铭文可能属于公元 11 世纪末或 12 世纪初，这个时期与嘎丹喜饶在阿尔切寺建立度康是一致的。

四

上面提到的碑文资料可粗略划分为四个时期：1)公元 996—1000 年；2)公元 1004—1040 年；3)公元 1042—1055 年；4)公元 1055—1150 年。在所有铭文中，腭化 ma 和使用后加字这个非常灵巧的用法被保存了下来。研究表明，从 10 世纪中叶开始，在斯比提和金诺尔，小འ字这种累赘的用法废弃了。有趣的是，我们发现在公元 1000 年以前的所有例子中，都有规律地使用了颠倒的第一元音符号，从达波的祖拉康寺铭文中，可以清楚地看到这一点，为什么在第四个时期里把 Rin—chen 写作 Rin—cen，是将来要研究的语文学和语言学方面的题目。

这些碑文资料除了在对斯比提和金诺尔中使用的古典前藏语进行词汇学研究的价值之外，铭文还提供了大量的地理、社会、政治和宗教资料，不仅有关它们的发现地，而且在一个和传统的象雄相当的更广阔的地理区域内，单是出自达波的铭文中就记载了 26 个地点：聂卧儿和马加皮查分别出现了 9 次和 6 次，同样有趣的是记载了一些属于不同行业(身份)的人：拉钦波益希俄(负责建立寺庙的主力)和他的两个儿子，拉桑巴那加热扎和德瓦热扎，是最引人注目的角色，在其他社会团体中包括几个格伦、王子、一个 acarya、一个大弟子、一个医生和焰炽公主(可能是)。在科若铭文中有益希俄的全称：贝拉赞普拉喇嘛，出自达波和科若的碑文资料都表明益希俄和他的两个儿子在授任圣职后的地位，这在出自达石岗和捷特库勒的 7 个带有铭文的铜器中进一步得到证实。需进一步探究的问题是：益希俄和其二子授任圣职后在国家治理中的作用，对于他的弟弟是为了谁而放弃古格和普让的王位的，也同样知之甚少。但是，益希俄的侄子拉德在仁钦桑波于公元 985 年从克什米尔回来后，任命他为却乃和多杰罗本，看来很可能拉德在 985

年以前就继承了王位，他也有三个儿子：俄德、绛曲俄和孜巴俄。最大的继承了拉德的王位，而后两个成为僧侣，成为后弘期佛教的卓越传播者。绛曲俄在达波直接负责对寺庙进行修缮，而孜巴俄通过担任颇章的头衔而成为一个有名的译师（是古格和普让王室中唯一的一个），除了他们为佛教做出的贡献外，作为王室成员，他们可能还在政治领域产生相当的影响。绛曲俄确是负责在公元1042年邀请阿底夏到西藏，有趣的是，此事恰与达波的由绛曲俄亲自管理的整修工作完工巧合，否则他在铭文上方壁画中的特殊地位就无法解释了。这种鉴定也被正屋中他在另一幅壁画中的地位所证实，在完成祖拉康的修缮工作不久后，他可能到托林去迎接一个印度阿底峡大师，除了拉垅铭文外，大多数铭文属于前阿底夏时期。

在阿底夏到达托林时，三个阿里王国目睹了由王室资助人、印度大师和他们的那些后来都成为著名经师的藏族弟子们一起共同努力，举行的盛大的佛教活动。有 sutra 和 tantra 的经典被译成藏语，达波和托林以知识分子讨论问题的两个重要中心的面目出现，达波寺保存的《甘珠尔》和《丹珠尔》的大量经典表明，梵文佛经被大规模地译成了藏文。佛教虽受文人和王室的拥戴，但要接受佛教的改革浪潮，还有几个困难：不光是旧宁玛派的信徒，还有婆罗门教“大”、“小”传承引发的矛盾（两种传承都在拉霍尔、金诺尔和雅泽非常靠近佛教众生的地区传布）以及对神的自然崇拜与苯教徒组织的礼拜的矛盾。佛教可能完全压制了苯教，因为在拉霍尔一斯比提和金诺尔我们没有发现一个家庭现在还信奉这种宗教。在该地区还可发现对自然神的普遍崇拜，但不太清楚这种崇拜是何时出现的。还缺乏有关这些自然崇拜的考古证据以证明其历史性和古老性。对仁钦桑波为建寺庙选址所进行的研究表明，它们是苯教和婆罗门教的中心。在佛教内部，也存在一些矛盾。在11世纪初拉喇嘛益希俄写给中藏佛教徒的一封公开信中清楚地表明了这一点。因此我们知道至少到公元1004年益希俄还健在。在这封信中

他重点批评了那些信奉“异教徒的的宗教”的密教师(Karmy1979:152—162)。这场歪曲 sdyor,sgrol 和 tshogs 的信仰的运动被他的侄孙颇章孜巴俄引向深入。他发出一封类似的信,里面列出了那些信奉噶当派传承的人不能做的 72 件事(Karmay 1980:3—28)。

铭文涉及两个行政术语伦切和伦波,前者的地位比伦波高。嘎姆如寺观世音菩萨铭文表明,在行政组织中伦切的重要性似乎仅次于赞普或国王,伦切的职位实际是世袭的,在 ses—can 死后,他的弟弟卢贡成为 sMer 的伦切。该城堡在巩固孜马拉的几个人物的政治霸权中发挥了重要的作用,他们拥有旺秋的头衔,在达波的几幅小图画中是引人注目的,他的职务和地位是否与中世纪早期北印度铭文的 Kottapala 相当,还有待确定;正如早些指出的,通过达波的墙壁铭文,我们了解了许许多多比丘及他们的所在地,这里着重要提到的是,整修铭文谈到了 sarthavaha,这与我们在前面第一节的意见完全一致,来自藏中和藏西的成群结队的商人,穿过斯比提峡谷达到去中亚的目的地。

注　　释

〔1〕列城,1906、1907 年版。

〔2〕罗马东方研究系列之 51,1977 年罗马出版。

〔3〕弗兰克误将绛曲桑贝(bodhisattva)等同于《拉达克王朝世系》中提到的一位拉达克王。接着图齐正确地指出修复的铭文中提到的 bodhisattva 是益西俄,而不是弗兰克所提到的拉达克王。见 Francke 1914:41。有关弗兰克对科若(dKor)铭文的评价,同上 19。

〔4〕苏特列流域有价值的考古发掘地是 Nirath,Dattanagar,Nirmand 和 Basara,我们将在他文中论及;试比较 Thakur 1996 第 3、5 章。

〔5〕这个特点在大达波寺大殿墙上的叙事铭文中也提到过,在达波寺和普和寺的手抄本 Satasahasrika 般若波罗蜜多经文献上也分别提及。

〔6〕《东方与西方》有专条(卷 44,注 1)论及奥一意研究小组在(印度)Hi-

machalpradesh 省联合考察的结果。……

〔7〕我们对达波寺的专门研究中有一专章"Surviving Epigraphic Evidence"。

〔8〕略。

〔9〕关于这些铜器的艺术分析，请参阅 Thakur(1995)"Report from Himachal Pradesh"，载 Orientatioms 26，5，76—7。

〔10〕在此，我们省略了全部文献注释，因为它们已在其他地方出现，见 Thakur 1994：371—373。

〔11〕本文作者要特别感谢位于 Rekong Peo 的印度警察局年轻有为的 A. P. Siddiqui 警官。……

〔12〕好象订制了三尊同样规格的佛像。除了观世音菩萨外，另外两尊——文殊菩萨和金刚(Vajrapani)——却难以找到。

〔13〕Thomas J. Pritzker 曾误将铭文中提到的人认为是上文所论修复铭文中提到过的绛曲俄(Orientations 20，1989，42)。

〔14〕图齐(1988：73)和 Pritzker(1989：40)对此铭文的译文是错误的，图齐在 phyug 之后加上了 mgon，这并非原始文献内容。

〔15〕略。

〔16〕本文省略了全部文献注释，请阅 Thakur 1994：123。

“金刚橛”：西藏有魔力之剑的应用及象征意义

乔治沃·麦里第斯　著　蔡景峰　洪武娌　译

[译者按]“金刚橛”这个词，在藏学研究中具有一定的意义。对这一宗教仪式中应用的法器，国际藏学研究人员对此有不少研究成果。我国藏学界对此一向缺少研究，很少有这方面的论文发表。这种法器是西藏古代的一种宗教法器，它包含着早期藏族历史、宗教、文化、民俗等多方面的内容，值得加以探讨。本文对这个问题作了较深入的探索，并提供了较多的参考文献和线索，温习了这一专题研究的文献史。最近，德国的自由出版社又出版了 Thomas. Marcotty 的一部研究专著 Phurpa，magisches Dolchritual aus Tibet(法文)内容相当丰富。我国有着十分丰富的藏学文献和宗教文物，不应落后于国外的藏学界。这里特把乔治沃·麦里第斯的这篇论文译出，企盼能引起我国藏学界的兴趣，对这一专题研究作出应有的贡献。

概说

在西藏工艺收藏品中，对西方人来说，最为奇特的一种工艺品

就是“金刚橛”(Phur—bu.),也就是西藏人及其宗教中大部分严肃的著作中附带提到的“魔力”或“仪式短剑”。尽管这种器械看来很奇特、形式多样,在西方文字的学术著作中,相对来说,很少给予注意。1881年,schlagintweit在《贵美特博物馆史》一书中叙述了一种pourbou。虽然他并没讨论短剑,而是讨论一张咒语纸上的“金刚橛”的木刻图案,但咒语上的文字却是有意义的。

在1896年,Sri Sarat Chandra Das出版了一部分,名为《金刚橛或“魔法短剑”简介》。在这一简短的叙述中,他提到,在藏传佛教中,有两种“金刚橛”,即普通的和精制的。据他说,精制的“金刚橛”可以打击在佛教看来是俗世一切疾病起因的愚痴。遗憾的是他没有提到他的资料出处。他提到了四种普通“金刚橛”的外形及其法力,并论及其获取四种世俗目标的应用,即安宁、富裕、权力和胆怯。但他既未提及这些魔力效应是如何赋予的,也未提到是什么人在利用这些“金刚橛”,或他们怎样利用它们。Das文章中特别辛辣的特点是它与本文作者所见到的任何例证并不相同。

1900年Gruenwedel仅仅报导了一种“金刚橛”,并称它为“何耶揭梨婆”(Hayagriva,即马头明王)的一种特殊形式。Tucci在他的巨著《西藏画卷》中用以下半句话来论述:指“驱魔者在用真言征服并使之不能为害之后、把敌对势力钉牢于某一平面上的那种钉子,即Kila”。

在两部有关西藏宗教的最著名的参政书中,认为“金刚橛”是马头明王的一种表现形式。在1952年,莱比锡的民间博物馆的Siegbert Hummal在一篇出版的论文中,把“金刚橛”与近东中石器时代的文化相连系起来。他一般地论述了数种形式的“金刚橛”。他提到:虽然在“金刚橛”的把柄上所见到的神都是马头明王,但其他神祗如大黑天、湿婆金刚也曾出现过。Hummel的意见肯定认为“金刚橛”就是它所代表的那个神祗的人格化的存在形式。

关于“金刚橛”所引起的诸多问题,包括其起源、目的、象征意

义等等，仅从上述的资料中，并未能获得满意的答案。人们不禁要问，为什么它代表何耶揭梨婆呢？为什么在密宗神祇中，他被认为最适当地以“金刚橛”来代表呢？为什么“金刚橛”仅仅在西藏宗教和艺术中出现呢？这个有名的藏文字在梵文的对应字叫 Kila，意为钉子或短桩。在梵文中，一般认为它就叫 Kila 或 vajrakila，这个词在印度密宗文献中似乎并未提及，而在印度佛教艺术中也没有一种物体与该名词相对应。

人们也愿意说明诸多短剑中的异同之处。其中最为突出的特征就是它们都有三角刃，这是其共同点，而在剑把上的形象则相差甚大。在多数情况下，其形象是动物而不是人形物；有些短剑把上则什么也没有。究竟金刚橛的操作者(们)如何应用它们，倒是饶有兴味的。本文试图开始对这些问题做出解答。

一般论述

这部分论述的基础来自芝加哥的自然史田野博物馆所收藏的“金刚橛”，有红铜、铜、木、骨质制成，或许还有象牙的。其长度由 4 寸到 2 尺，其中形式较简单的是木质的，没有多个神祇的头。

所有的“金刚橛”都可分成两部分。其下端是刃部，多数是三棱的(即横切面呈三角形)或有三条嵴(即横切面呈三叶轴状)；其次是包含有三部分的柄子。在较简单的“金刚橛”中，其最下部尽管也可能有其重要性，却是装饰性的，其纹饰使得相对较小的头部看起来比较匀称。装饰比较华丽的“金刚橛”，这部分的外形奇特，经常是在一个刃边或所有刃边上有一条蛇形物由上延伸到下部。

在“金刚橛”柄部中央手握的部位，其设计也是多样的。有些是平坦而没有花饰，另一些则是特具风格的真正的“金刚”rdo－rje，梵文为 vajra，即“霹雳”)、瓶子、一大堆神祇的头部或人形物。把柄的中央，除了极简单的“金刚橛”而外，其顶部则是一个或多个神祇的威武或祥和的头部。

刃部

已如上述,所有的“金刚橛”的共同特征就是“三角刃”。“金刚橛”藏名 Phurbu(或 Phur-pa),意为一个大钉子或栓子,即如栓系帐篷绳子那种栓子。关于西藏的钉子或栓子,在文献中,不论是文字的或图画的,可以说并不很多;但似乎可以这样说,这种横切面呈三角形的形式很可能是从竖立帐篷时的木栓演化出来的。“钉子”一词,正如 Tucci 所指出那样,是把敌对力量冲击出表面的功能。

然而,具有嵴的这种形式使人强烈地联想起 Roerich 在西藏东北部霍尔(Hor)地区的时期不明的石墓中发现的那种青铜箭镞。在印度西北部大西拉(Taxila)地方也有报告发现类似的铁箭镞。Marshall 则认为此种形制是在西徐亚人(Scythians)在公元前1世纪入侵印度时引进的。

Roerich 还报告了在西藏东北地区同一地方的大石碑遗址中出土的巨型箭。这些纪念碑包括一个排刻在石碑上的巨大箭镞的图形,位于一排东西向的石碑的东端。他说:

> 箭在古代西藏是自然崇拜的一种重要的象征,它与对太阳和以闪电形式出现的天火的崇拜有关,后者是它的象征。现时的游牧民族就佩带古代的红铜箭镞做为护身符。据说它代表着闪电,而闪电在击中地面时就变冷了。顺便说一句,应该说这种箭有时也被做为格萨尔王的象征,其与对自然的崇拜之间的关系,也曾明确无误地被论证过。

Roerich 在他的一篇关于下列问题的论文中提到,具有青铜箭镞特征的西藏东北部的“石墓穴”与“动物型式”的物件之间有很高的关联性;后来,他还认为伊朗的游牧民是整个中亚动物型式的播散者。

Eliade 指出，在整个西伯利亚及中亚，箭具有魔法和宗教的双重意义。它不仅是萨满教飞行的象征，而且是借以在远距离杀伤的极为有效的魔法武器。它不仅杀灭妖魔，也可以排斥它们。

把柄的下部："迦楼罗"和"龙"。

在刃上边的蛇形物对于其上面的奇形怪物提供了直接的鉴定线索。在对西藏佛教以前的苯教的多数分析中，妖魔和神祗经常归入三类中的一类。其中有一类由各种"龙"所组成，而且总是以蛇的外形出现。它们既可以是有益的，也可以是有害的。恶龙发怒时究竟会产生什么危害，这方面的材料难于找到，但是，避免触怒龙却是必要的。

中国西南部的那契(Na－khi)部落直到本世纪 30 年代还保存着据认为是苯教的最纯净的遗迹。Rock 在他一些关于那契族的著作中告诉我们，在许多世纪前由于逐渐得势的佛教支持者的驱赶而迁移自藏东的部落，以及他们在长江环里那些与外隔绝的农耕者。那契部落的蛇一般称为"素"，其中称为"素度"(Ssu－ndo)的可以致人生病。后者可以由僧侣在招引慈善的"素"的重要仪式中加以消灭。其做法是：在向善"素"献祭的旁边桌子上，放一张"迦楼罗"的图像。其外形是一个大腹、带角的人形物，足上有爪，背上有翅，嘴具尖喙，如人手的手上握有蛇。这就是佛教以前超自然鸟的形象，称为"琼"(Khyung)，即鹏鸟，在佛教和苯教的图画中就是这样画的。

这种鸟中的一种形式是一种妖王 bdud 的特殊乘骑，此妖王原是住在上界天堂的。这就是雷的"琼"，他拥有的武器被译为"可引致疾病的带结的系带"和"状如霹雳"。"琼"被描绘成一种巨大的铁鸟，有铜喙、铜爪，是冒犯苯教者的敌人。按 Tucci 的话说，这种鸟"把魔力代表为风暴，易于为魔师所利用，并被转变成社团的保卫者。这表明'琼'鸟不仅是太阳的一种象征，也是风暴云的一种象

征。”

Nebesky－Wo jkowitz 从喇嘛教的某些文献中，为我们提供了有关各种“迦楼罗”或“琼”的资料，其颜色各异，而其角、喙和爪却是闪光的铁质或其他金属质的。其中有一种喙就包含有露秀。

在佛教传入西藏之前，在印度的佛教和印度教的一种图像中，都有“迦楼罗”的名称。它具有鸟和人的形状，被认为是“龙”的敌人，而“龙”则是印度神话中很著名的慈善而狠毒的蛇妖，被描绘成呈鸟形，其长嘴或爪上则带有“龙”。在一个传说中，甘露瓶中盛有长生的仙丹，这种印度和西藏艺术中都可以找到的东西，是“迦楼罗”与“龙”之间的一个重要部分的主要插曲。他又是毗湿奴的坐骑，因而在外形上既可以是带有翅膀或没有翅膀的人形，也可以是一只鸟。

1894 年，Das 出版了根据藏文著作中有关喇嘛教的“龙或蛇的半神半人”的资料，认为有两种“龙”：一种是关照宗教的，它给人类做好事；另一种并不关心宗教，它把精力集中于害人，给人带来麻烦。

在这个世界里，好龙给所有生灵带来幸福，可在恰当的季节带来丰沛的雨量；在不需要的时候，它们又能阻止冰雹，风雨的到来，而在崇拜佛陀时，它护卫其圣体。

关于祸害的“龙”：

在不公正的国王统治这个世界时，人们变得罪孽深重……这时，祸害龙施加其邪恶的影响，增加了人类的痛苦。它们制造骇人的声响，如山崩时的回声；制造吓人的闪电，使 Vedika 的天空雷声隆隆作响。而人们在这些自然现象的灾害中大批死亡。

还有：

邪恶的龙的统治者们互相争吵，怒火中烧，顿作云雨倾泻于大地，使冰雹狂风大作，从而使谷物破坏，耕地荒

羌。这就是它们的本性。

看来，许多“金刚橛”上所描绘的妖魔，口吐毒蛇，是代表“龙”及其敌人“迦楼罗”的，也就是藏文中的“鲁”(lu)和“琼”(khyung)。

把柄中部：霹雳(梵文“Vajra”，藏文“rdo－rje”)

在多数文献中，对“金刚橛”的一句话描述都说是在其把柄上有一个霹雳金刚。然而，在实物中只有很少一部分在柄的中央部有霹雳，虽则其中有一些的外观成为风格化了的图案花纹。这其中，有不少是从其顶部的神祇头突出的完整的或仅有半个金刚。不管怎样，较精致的“金刚橛”都有金刚，这是它的主要部分。

Hummel 在“喇嘛教的霹雳”一文中讨论了密教中阳性原则的意义及其象征。他还要人们注意外形非常相似的物体，认为具有男性生殖器的意义，这在 Gretan，Ghadharan，土耳其，乌戈利－中国艺术中，明显的具有毁灭性质。他认为，印度的这种形式是由诸如在希腊－巴克地硬币的花纹中演化出来的，其现在的形式约在公元前 2 世纪出现，是莲花生把它引入西藏的，这是在公元 8 世纪中期，他在那里开始其传教活动的时期。

图齐在西藏西部、Roerich 在西藏北部曾注意到，有些人习惯于佩戴史前时期的石镞或其他石器，其中有些是陨石质的。他们说这些具有金刚橛、钉、环或鹏鸟形的器物，可以保护他们不受天上降落的铁质小物体的侵害，即它们对人及牲群均有害处，这种看法在北部平原特别明显。其中的一些石镞被认为是石化了的闪电。Hummel 还指出，在苯教中箭还具有繁殖力的象征，并与霹雳具有同样的威慑作用的武器。他推理说，由于莲花生认识到这一点，才把它带入西藏，因为对他未来的皈依者来说，他们对这一文化工具的象征意义及功能是早已熟悉的。

把柄的上部，何耶揭梨婆或塔姆丁(TAMDIN)

据说，"金刚橛"的顶部那些头形是代表何耶揭梨婆或塔姆丁(马头明王 Rta－mgrin)的。何耶揭梨婆在进入大乘教派的众神祠之前，在印度教中，他有一段沉长而又混乱的历史，有时是妖魔，有时又成为毗湿奴的表现形式。作为妖魔，他的外形是一匹马；作为毗湿奴 Visnu，他被描述成一匹马的头。具有马头形式的毗湿奴－何耶揭梨婆消灭了妖魔的何耶揭梨婆。随着印度教的发展，可以在梵文文献中找到凶猛的神祇。而作为令人畏怖的妖魔的消灭者，带马头的毗湿奴－何耶揭梨婆变得愈来愈著名。高罗佩(van Gulik)在讨论何耶揭梨婆时提到"马头形象的背景是形成于对古代印度的马崇拜的，它与太阳及繁殖仪式有关"，他还指出，何耶揭梨婆的进展与性爱的性力学说的普及是同时发生的，"对湿婆女性活力的崇拜，以及他与她的结合，产生了性爱的仪式"。

约公元 500 年，毗湿奴－何耶揭梨婆被接纳进入大乘教派的诸神庙中，成为毗底亚哈拉(持明)的一个国王毗底亚拉耶明王。在印度教中，他不仅是住在天空中的一类凶猛的神妖，又是魔力或魔智(明)的总持(dhara)。随着曼荼罗乘(密咒)教派——通常称为金刚乘——的哲学强调魔咒的主张在佛教中逐渐得势之后，毗底西拉耶(明王)也显得更突出了。在印度教中，毗湿奴－何耶揭梨婆以"吠陀的背诵者"，也就是圣言的传播者而闻名于世。

做为马头明王，何耶揭梨婆在藏传佛教中以八个护法王或"信念的捍卫者"之一而占有重要地位。他原来是当时还在流行的苯教的一个恶神，他对于 8 世纪中叶企图在西藏建立佛教的莲花生怀有敌意。莲花生用他的密教信仰表白书和金刚征服了那些主要妖魔，并使他们皈依于佛教，而后者在不断扩大的诸神庙中也占有重要的地位。这些神祇外貌均为畏怖之状，这并不是因为他们仍然是妖魔之故，而是因为他们要威慑敌对的幽灵鬼怪。

与其他许多西藏神祇一样，马头明王有不同的表现形式。在藏传艺术中，某一个神祇的一种表现形式的代表有时与另一个神祇的一种特别表现形式相比较起来，比这个神祇自己其他表现形式更为相似。但是，只有马头明王以一个具有毛发的马的头部或三个马头的形式出现。这是不同的能立(Sadhanas)或密教仪式经典所规定的。如果他与其他诸神一道出现，代表一个较次要的神祇时，他的马头经常不明显表现出来；这时不用檀陀(danda，即在一根棍棒上面带有一个金刚或骷髅)可资鉴别，他左手握骷髅，右手握金刚。

马匹的商人特别崇奉马头明王，一般认为他消灭妖魔极为有效。在驱除妖魔时，其嘶叫声足以使诸妖魔畏怖而遁逃。

三个可能与"金刚橛"有关的的神祇

Hemmel 还认为，在"金刚橛"上还有其他两个神，即金刚普巴(Vajrakila)和大黑天(Mahakala)。有一些作者提到金刚普巴是密宗的神或魔妖，但都没有详细论述。图齐认为金刚普巴就是金刚普布，是"神化了的钉子，即 Kila，由此可见，金刚橛就是礼拜仪式法器或仪式语言的神化的另一个例子。"无疑，这就是 Waddell 讨论的"金刚橛"，即宁玛派、萨迦派的监护神，它们从苯教那里吸收了许多鬼神的特征。

关于金刚普巴的描述很少见。图齐曾提供两个图例，其中之一手持九叉金刚杵、一个五叉金刚，一个骷髅三叉戟和一个"金刚橛"；其背部穿有"钻石翅"。Hummel 则提出一个金刚普巴画像的照片，图中带有其女性伴侣，以夫妇的形式出现，周围是一些小神簇拥着，其下部则呈现三角形的"金刚橛"刃。金刚普巴八支手中有二只持渴楮誐杖，即仪礼杖，其上有金刚，一个骷髅，两个人头，顶端是一个三叉戟。

据 Getty 所描述的大黑天的特性，除去他特有三叉戟之外，传

统上很少见到。在 Bhattacharyya 引用的密宗经典中，并未提到三叉戟，但却提到了渴椿誐杖了。他把此神描述为凶猛的密教神祇，其威力在消灭敌人时颇有价值。

在印度和藏传佛教中，与“迦楼罗”鸟密切相关的一个主要神祇是金刚力士。在喇嘛教中，金刚力士的一种表现形式是作为一些“琼”鸟的栖息地，每只鸟栖居于神祇的不同部位。在梵文中，金刚力士意为霹雳携带者，被认为是雨神，其中的两个特征就是金刚和套索；而其突出的标记就是蛇和小鹏鸟。金刚力士的任务是对聚集听佛陀布道时免于诸“龙”被“迦楼罗”鸟的侵袭。为了完成其任务，它具有鹏鸟的头、翅和爪。由于他是众“龙”的保护者，所以他又是雨神，“龙”是控制和管理云雨，又是妖魔的死敌，也是装盛仙丹的甘露瓶的保护神。Gorden 的报告认为，除了何耶揭梨婆之外，金刚力士是唯一的以鹏鸟“迦楼罗”形式出现的神祇。

“金刚橛”的用途

Hummel 提到，莲花生在桑耶寺奠基典礼上向大地献祭。他向西藏建于公元 770 年的第一个寺庙的地基上插入一把“金刚橛”。他还提到，至今，苯教徒在向大地献祭的典礼上，也是这样做的，意在威慑土地的精灵。Waddell 报告说，“为了向大地献祭并获得超自然的奇迹”，莲花生用带色的砂石沫做成一个“金刚橛”的（代表环形的宇宙的）曼荼罗。他还召来五方的鹏鸟相助来帮助他，并自己化成“用爪子和鸟喙抓住一条蛇的巨大鹏鸟”。Waddell 还把“金刚橛”列为与导致非致命疾病的天界妖魔斗争的巫师“那巴”或“阿巴”(Nag－pa，Ngag－pa)，即“符咒专家”的一种法器。他还提及色拉寺的“金刚橛”，在每年一次的庆典上向达赖喇嘛和公众展出，此寺以从印度飞来而著名。除此以外，平时它都是用布料包裹收藏起来的，以防它飞逸而去。Waddell 把色拉译为“仁慈的冰雹”的意思。

Schlagintweit 认为，如果把"金刚橛"指向妖魔的方向，并不断伴以具有魔力的宗教语言，则可驱走或消灭妖魔。他描述一幅木刻的"金刚橛"，人们把它视为免病消灾的符咒祈求，尤其是当这种"陀罗尼"或符咒是由达赖喇嘛或班禅喇嘛亲自配制者。他描述的这种符咒代表并且是奉献给马头明王的。"陀罗尼"是向大地，天空和八方的妖魔提出的。

在 Nebesky－Wojkowitz 的一部极有价值的关于西藏护法神及肖像的著作中，人们能找到不少引人入胜的有关"金刚橛"的参考材料。依靠"能立"(sodhanas)或即那些描绘这些神祇的外形及向其献祭的适当仪式的著作，作者提到用铁、铜、金、松耳石、螺贝壳做成的"金刚橛"，以及由某些携带檀香木的大小神祇及其随从，伴随神的魔术师，脊神和女神们的高级随员。那些带有"金刚橛"而被包括在喇嘛教之中的是神祇几乎毫无例外地是从苯教直接移植过来的。这一点足以解释为什么从印度输入的马头明王并不持有"金刚橛"，也就是，在任何一种表现形式中，他都不带有这种法器，尽管人们总认为"金刚橛"应当是这个神祇的一种表现形式。

有趣的是，在僧侣集团中有三十八位各种地位的神祇带有"金刚橛"作为标志，其中二十七位是女性。例如，吉祥天母就有许多女侍从，而只有少数几名男侍从。其中有六个女侍从带有"金刚橛"，而没有一个男的携带此法器；也只有这六个女侍从才穿有千条黑蛇大氅和由千只鹏鸟"琼"翅做成的缠腰布。

Nebesky－Wojkowitz 所描述的男女罗刹也是很有趣的。罗刹王穿闪电大氅，手执雹芯，其妻则手执"金刚橛"。另一苯教神具有九个头，眼发闪电，耳发雷电，舌吐冰雹。在其若干双手的第一双中执有一个"金刚橛"。

Nebesky－Wojkowitz 提到，当 བེག་ཙེ 神在进行黑教魔术时，如果需要的话，人们就会向它的两个仆从献上檀香或红铜制成的"金

刚橛"。他还提出西藏魔师们足以引起包括害病、精神异常、残废、使牲口和仓库等损害和毁坏的一些普通的方法。对付每一种灾害时，除去各种魔法仪式之外，还应当在不断反复念诵不可避免的千万遍适当的套话的同时，挥动用某些特殊材料制成的"金刚橛"。

"金刚橛"还被列入西藏气候制造者在他们负责管理和保护的地区内用于防止降落冰雹的五种法器之一。不过，具有特殊魔力的苯教祭司却也挥舞着一把"金刚橛"以召唤降落冰雹，来毁灭敌人的收成。为了用闪电来伤害敌人及其财物，气候制造者把"金刚橛"和"金刚杵"合在一起，到黑"龙"的住所去，在那里，他致以千百遍的敬礼，并进行适当的魔法。

在温习了上述诸多有关"金刚橛"的特殊参考文献之后，可以明显看出：在印度和西藏两地，当佛教出现之时，这一法器象征着极其相似的观念的混合物，看来，很可能"金刚橛"本身是一种佛教的法器，它强加于在西藏业已在应用的另一个法器之上，而后者与它具有同样的法力，即减轻具有毁灭潜力的魔鬼威吓的作用。尽管这种法器与传统上的箭具有同等的法力，但它并不再称为一种箭。在苯教和喇嘛教的祭司中，其魔术法器中确有一种箭，但它原指的是文献中的一种"占卜箭"，上面用不同色彩的彩带装饰，而且它似乎更像一种礼仪式及抚慰式的，而不是威吓之用的。我们可以假定，这种原来用于恐吓和扎刺魔鬼的法器，其外形可能与竖立帐篷时所用的栓钉相似。但随着三棱箭镞形的特殊形式的引入，在制造某些法器时，就采用了后面那种形式了。

由此可见，这种或那种"金刚橛"是由喇嘛、和尚、巫师、苯教祭司及天神们所使用的，用于对付魔鬼，特别是天界或地下的魔鬼，或者用于抵御或预防疾病或厄运，防止或引致冰雹，或向土地献祭。在试图决定究竟"金刚橛"是否用于抵御一组与降雨或疾病有关或与两者都有关的特殊魔鬼时，人们不禁会设想，它可能是用来对付"那加"或"鲁"的。因为在"金刚橛"的刀刃上"迦楼罗"毁灭蛇

的形式，似乎给我们明白无误的暗示，其要害是指向邪"鲁"(龙)的，然而，这些从其他有关资料所得到的有限的证据，似乎表明这一点并不正确。

那契的证据及结论

在细览那契的图画时，人们可以立刻注意到，尽管苯教著名创立者辛饶(Shen－rab)端坐在与佛祖同一姿式的莲座上，而且手中持有"金刚橛"——这是持有此武器的唯一非畏怖形式——但苯教的未受污染的形式的创造者那契希罗(Na－khi－hi－shi－lo)却并不持有任何武器。在那契艺术中，持有"金刚橛"的是Ler－gyu－gkyi－tyn，它对那个无头的致人猝死的魔鬼Dter魔进行威慑。

Rock翻译了一篇关于"迦楼罗"、希罗和"素"的优美的传说。这些人物都生于同一时代，他们把土地划分了。人们(即开垦者)来到这里并玷污了大地及野生生物。为了进行报复，一位"素"王不允许这些入侵者开垦土地，也不许牧羊．于是，希罗召来了"迦楼罗"并赋予它铜铁爪子，使它能抓住并处罚那鲁莽的"素"王。"希罗"还调解了农民与"素"之间的世仇。后者需要用食物献祭、宝石或治病的药物和仪式予以抚慰。在"素"与人类之间因为对自然资源的亵渎而发生的许多争斗，也都经常被调解了。还为"素"筑了庙宇，用牲口及诸如米粉及酥油制成的片块等食物制品予以献祭。

在另一个时候，"素"再次因其亲戚被田野的大火所烧及被洪水毁坏所触怒。为了报复，九个蛇魔出来了，它使某些无辜的人类的家庭罹患病痛。另一些魔神则出来解放他们，最后反而导至蛇魔自己患病。"希罗"从天而降，它用带来的金弓和箭压制所有的妖魔，准备了一些药物，把家庭及蛇魔神的疾病治好了。最后"素"魔被遣送离开了。

总之，在那契文献中，箭是天神和祭司们用来对付"素"之外的所有的魔神的。事实上，"素"自己也用箭来追逐其他魔鬼。"迦楼

罗”是用来对付致人于病的“紊”的唯一的武器。它们只是被逐走，而从来不会被消灭。

Das 所报告的关于印度文献中的“龙”与藏传佛教典籍中的“龙”的极端相似表明，如果祭司操作者不用“金刚橛”来直接威吓“鲁”的话，他将用某种方式利用“鲁”的效力为社会的利益来控制降雨和冰雹。而与“鲁”可能有联盟关系的巫师转送一阵冰雹于它们的敌人。“迦楼罗”可能是对这一活动的重要助手，因为它是对付“紊”和“龙”的唯一有案可寻的武器。经检阅那契文献，并未发现“紊”与降雨有任何明显的联系，在这里，它们的功能似乎是由它们的称号对大地尽可能地加以保卫、对人类的劫掠进行报复、对做坏事的人加予病患。这可能就是“鲁”的原本功能，但是佛教却给它们加派了控制天气的功能。图齐的意见认为这本来应该是“琼”份内所管理的事。

Rock 提出，在那契，人们只在仪轨舞蹈中应用“金刚橛”来杀灭或驱赶魔鬼，而 dto－mbas 仅在极少的情况下才动用霹雳。在他们的手抄本中，箭被描述为三角形扁平把的尖器，与任何形式的“金刚橛”明显不同。这表明“金刚橛”原来只是与“迦楼罗”与天气调节有关。把它与“鲁”相联系的观点都是后来发展出来的，如果它们之间果真有任何联系的话。

关于培养绵羊且侵占那些原属神祇们所有的土地的人们、以及在那契传说中看来似乎是第一次获得铜铁爪子的“迦楼罗”这两件事的同时出现，可能对苯教的发展及其追随者的历史具有重要意义。这个故事有力地表明，农耕者对带有牦牛的游牧人的土地进行逐步突袭，前者先前已经与“紊”和“琼”达成互相间的谅解。看来，新来的入侵者以武器的形式带来了金属。借助于这种优越性，他们占据了不可思议的魔力。这种物质魔力后来也传给了“琼”，使他们更易于控制“紊”，也使新来者与他们达成妥协。这里明确地提示：存在着宗教的、政治或经济的斗争，以及“紊”的追随者们对移

民们更为有效的方法的最终的适应，还有宗教信仰的同化吸收。可能就在这个时候“鲁”取得了对降雨和冰雹进行控制的行善和破坏的能力。这种信念的重要意义就是魔师们对粮食谷物的保护作用的全神贯注，这同样是农耕者们全神贯注的内容，而这种在印度十分流行的概念也可能与莲花生有联系。

西藏苯教艺术中的证据及结论

由莲花生及其追随者们吸收的若干与“金刚橛”有关的苯教神祇证实了在西藏佛教到来之前，业已有“金刚橛”的施术应用和存在。其所以只有一些皈依者携带“金刚橛”可能表明，它仅仅是某一阶层的萨满师或祭司们的法器，他们与一种特殊的崇拜或掌管某些魔鬼有关。图齐曾讨论过在苯教中的确存在四组祭司，虽然也提到“金刚橛”，但对其认识则很少涉及，也与这些祭司缺乏联系。鉴于在图画中持“金刚橛”者多为女性，再加上现代西藏仍存在着性魔术师，她们至少是讨好“鲁”的，这些就意味着，这种法器原来是为女魔术师们所用的。但由于缺少文献记载，因而被忽视了，这也可能是由于她们在社会上的地位低下，或者是在佛教传入之后，她们的作用已由男人所取代之故。

虽然藏传佛教的图画所描绘的“金刚橛”有时是没有头部或不具神祇的头部的，不管它是否代表塔姆丁，苯教中并没有任何一种“金刚橛”带有神祇或马的头柄。相反地，却有一系列几何图形，包括方形、菱形、立方形多面体，环形或半环形的，这些就构成其手把的外形。刀刃一般被描绘成带嵴而且具有三棱的横断面，这种类型的“金刚橛”就是苯教创始者辛饶的特性。由于把柄不仅使钉子或箭镞易于操作，也足以使它与同类的其他法器相区别，因此，这种几何图形的法器在莲花生到达时，很可能已经在使用了，并且最终被他的最有效的对付敌人的武器“金刚杵”所代替。Vajrakila 这一术语无疑是从藏语 dorjephubu 一词由喇嘛们转写过来的，他们

在9世纪藏语文字和手写文字发展之前，用梵文书写书本。在佛教中，苯教武器的改造取得了自己的地位；如果不是在西藏心理学中把神力归之于一种神奇的工具或符号的话，那么在印度也同样存在这种概念。在那里，迷信的物件经常被认为是神祇，并且可赋予特定的性别和神祇的性格。

西藏神话中的证据及结论

现在，所留下的最重要的问题就是："金刚橛"是怎样与何耶揭梨婆或塔姆丁(Tamdin)联系在一起的？已有的证据再次表明，这是由于对相似性质的魔力的同化的结果。高罗佩曾指出在西藏、蒙古和日本至今尚存的马信仰是多么容易地把何耶揭梨婆采纳进来的，并在併入当地神祇行列时，保持了它本身的个性。他提到三种与何耶揭梨婆有联系的魔法概念，这些对于他最终把"金刚橛"与之相联系提供了启示：

首先，作为肥沃信号的功能，出于对男性生殖能力的考虑，把它归功于马……其次是马嘶叫这种神奇的声音。一方面，这种声音十分悦耳，是种吉兆。正是毗湿奴一何耶揭梨婆的甜美的声音宣布了神圣的字眼。另一方面，也是这一可怖的声音，把魔鬼吓跑了：毁灭者与贪肴者，即 bhairava 何耶揭梨婆。第三是它的迅捷性，马是一种敏捷的负载者，能把骑马人迅速地驰骋于广阔无垠的平原上。神圣正是这样一类的思想，也即带翅的骏马。在马腿上的"栗子"或"疤痕"，人们暇想着，认为这里正是从前翅膀附着的地方。

至此，对西藏佛教前期的神话进行一些注释应当是恰当的了。格萨尔王史诗是从喜马拉雅到贝喀尔湖、从帕米尔到科科诺尔湖广大地区在莲花生到来之前就存在的民间传说。斯坦因(石泰安)曾指出这个史诗对于理解西藏历史的价值，对一些社会体系，以及对于把佛教的增添物加以清除之后对苯教的许多内容的价值。这个传说有许多不同版本，内容丰富。这个始终如一的主题是描述格

萨尔把一生奉献于降服西藏东部的领土这一边缘地区那些伪装为国王在人间周边地区的各种魔鬼统治者。在忠实战士的帮助下，他完成了他的任务；他那神奇的大箭从来不会失去目标，不管这个目标有多远。他那负载他在天空中穿行的天马能在极短时间内跨过浩瀚的空间。

斯坦因还提供了文献证据，表明格萨尔的马等于是何耶揭梨婆的化身。然而，在他对格萨尔的极为透彻及学术性的全部著作和附带的象征体系中，他却只提到过一次“金刚橛”，这还是在脚注中提到的：“马头明王卓越的‘支持者’是‘金刚橛’，一种顶上复盖一个马头的神奇短剑。”由此看来，在格萨尔与“金刚橛”之间似乎没有什么联系，在何耶揭梨婆传入之后，才出现了它与飞马概念之间的关系。

由于格萨尔所能处置的最引人注目的神奇工具是他的飞马和魔箭，正是在这样的两种观念的结合的基础上，何耶揭梨婆自称已变成了塔姆丁；而塔姆丁对“金刚橛”所能采取的最便捷的途径就是借助于繁殖力，男性生殖力的含义，即箭或金刚杵以及马这两种东西所共有的声誉。一旦这些观念在“金刚橛”上结合起来了，我们就有了丰富想像力的箭、精灵控制力的栓钉、精灵控制力的箭、以及格萨尔所描述为象征性的要素的降伏恶魔箭。马在空中的飞行，即“迦楼罗”和“琼”，以及魔箭的飞行，都极佳地互相强化了。“金刚橛”如果不很好地加以掩盖，也有一种飞逸的倾向。印度人关于“迦楼罗”是毗湿奴的坐骑的观念也使它同样成为何耶揭梨婆的坐骑。因此，“迦楼罗”自然也成为塔姆丁的坐骑。换句话说，当何耶揭梨婆变成塔姆丁之后，“迦楼罗”取代了格萨尔的马的地位而成为何耶揭梨婆的坐骑，后者本身也是一匹马。这再一次加深了关于“金刚橛”本来就是与“琼”有密切关系的争论，但这种联系后来却被遗忘了。而可能被认为是“琼”的一种表现形式的“金刚橛”，却代替“迦楼罗”的地位，成为塔姆丁的坐骑了。

不容忽视的是，与操作“金刚橛”时经常出现的伴随物，不管以什么形式出现，总是一种书面的或口头的公式，这当然是一种普遍而不可或缺的魔术的一部分。但“金刚橛”的一个引人感兴趣的方面是：当塔姆丁以这一形式出现时，他并不需要魔术师。他本身就能制造出魔声，足以吓住并驱走妖魔们。

尽管 Hoffmann 宣称在他看来“琼”这种东西起源于西藏，也尽管一般都认为“鲁”这种东西是西藏所固有的，在这些基础上移植了关于“迦楼罗”和“龙”的神话，但它们之间在外表、形式及功能方面几乎达到完全一致的相似性，似乎表明这些东西都出于同一个源头。换言之，从西方语言所得到的证据表明，“金刚橛”的四种特性，即马、“迦楼罗”、“龙”、霹雳，强烈地表明，它们之间是由同一个起源演化出来的，并分别传入西藏和印度。随着佛教的传入，这些观念和符号再度传入西藏，在那里，这些虽然是独立的但又呈平行方式的发展的形式彼此在观念上和符号上相加在一起。对“迦楼罗”的传说，“那加”神话、霹雳的概念、青铜和铁峭箭镞、魔钉的概念以及中亚和印度关于马的神话的起源，传播及发展的研究，将对至少是它们在传播迁徙及文化交流方面（如果不是关于起源的话），如何到达这块驰名而难于接近的土地——西藏，产生一些启迪作用。

原文载于：History of Religion
第六卷、第三号，1967，PP. 236－253

扎西达娃与当代藏族文学

[德国]阿丽斯·格林恩费尔德 著 邓小咏 译

当代藏族文学以旧观念和技术革命之间的矛盾及神话与现实的精彩结合为其基本特征和表现形式。涉及这类令人困惑的题材只是在1987年以后才成为可能。

年轻的藏族作家们开始利用新的题材发展他们各自的文学风格，其中最为突出的要数扎西达娃，他曾经受过西方文学和拉美魔幻现实主义的影响(Zhang Jun 1990:96;Wang Fei 1993:387—399。另参阅 Barme 1988:450)，他以其特有的审美方式对待和处理涉及西藏的题材，因而在西藏以外也赢得了声誉。

50年代，汉语及其"风格和形式概念"一同传到西藏(西藏作家适应了汉语的这种概念和内容)。因而，我们可以说当时用汉语写出的西藏文学作品仅仅是称之为"歌颂文学"的汉语口号文学的盲目模仿和翻版，没有多少文学价值。只是到了80年代，当藏族作家不再盲目的模仿，而着力于提高文字水平，藏族短篇小说及长篇作品才达到了一定的文学水准。

对年轻一代藏族来说，用汉文写作不成问题，但这并非意味着他们在适应并接受汉语的同时也认同了相应的社会价值及其标准

化。另外，这些作家中的大多数不能用藏语写作或者说运用藏语不是那么自如，这是由于他们所受的汉语教育所致。他们的汉语比藏语更好些，扎西达娃便是如此。他们用汉文写作的另一原因是为了使其作品有机会走出西藏，在文学杂志诸如《萌芽》、《民族文学》以及《收获》上发表。只有特别重要的小说作品才被翻译成藏语刊载在藏语版的《西藏文学》上。

当代藏族文学中出现各种各样的题材和不同风格的作品可以归因于作家的不同历史时期的经历及各自的审美观。藏族作家可以划分为两种类型，(第一类)有丹珠昂奔(Danzhu Angben)和以其小说《幸存的人》(1)而著名的益希单增(Yeshi Tenzin)，人们可以从政治的角度来看他们作品之文学功能。(在他们的作品中)对过去的历史事件、藏族的传统文化及宗教信仰的描述，这类作家试图说服读者为了实现现代化抛弃旧的习惯。

另一类型的藏族作家是一群 50 年代出生的年轻人，他们的作品摆脱了环境的束缚，他们当中有名的藏族作家除扎西达娃之外，还有阿来(Alai)、索朗仁称(Sulang Rencheng)、吉米平杰(Jimi Pingjie)、央珍(Yang Zhen)和色波(Sebo)(2)。他们在作品中叙述了 80 年代政治经济变革中年轻人试图寻找自己的位置。只是到了 1985 年以后，作家们才极力做出努力以适应人们期待中作家应有的社会功用。1985 年为当代藏族文学发展带来了变化。这或许与西方及拉美文学不断扩大的冲击波和影响有关，表现为马尔克斯(Gabriel Garcial Marquez)成为 1983 年诺贝尔文学奖得主及随之而来的他的小说被译成中文。

扎西达娃

扎西达娃 1959 年出生在四川省巴塘，直到 70 年代初期，他一直同其汉族母亲生活在重庆，他父亲是西藏官员，这期间在西藏不同地区工作。扎西达娃假期便去看望父亲。1973 年他们家搬到拉

萨，他1974年在拉萨中学毕业，在那里学了一段绘画以后，他到拉萨藏剧团担任舞台设计。1978年扎西达娃到了北京，在中国戏剧学院进修戏剧专业，为时一年。当时扎西达娃设法办了好几个借书证，他大部分时间都泡在图书馆读书。他从几乎每一个角度扩展自己的知识并从此时开始了写作。(Peng Yong 1991:61)

我们可把扎西达娃迄今为止的创作分为两个阶段，在他的早期作品中他利用现实主义的手法描写藏族人所生活的多姿多彩的世界。他像万花筒一般向读者展现了藏族社会各阶层及面临的形式各异、千姿百态的生活方式。通常，在他的小说中所有的社会问题总是有解决的方法和答案。

在1985年以后的小说里，他不再向读者灌输解决问题的方法，而是让读者自己去思索和得出各自的结论。传统的时间和空间的观念消失在他的创作中起到了十分重要的作用，成为他1986至1988年间创作的小说的特点。如今他的创作意向转向历史性的题材，他通过自己对西藏历史独特的有别于汉族人的感觉向读者揭示并展现他对西藏历史的认识和看法。

早期充满朴素气息的作品

在《高原小夜曲》[3]里扎西达娃叙述了一个普通的具有传统观念的女子和一个人们称之为开化的拖拉机手之间的矛盾与冲突。他们之间经历了一场激烈的争吵，后来拖拉机手悔悟了，他们之间也言归于好了，告诉读者“大团圆式的结尾”仍然是可能的。另一个“大团圆”式的结尾在小说《闲人》中再次出现。[4]主人公在从监狱放出后成了闲人，当他遇到他弟弟的也曾被监禁过的女朋友后，他的生活发生了变化，他一下子变成了一个“全新”的人。于是他超越了他的过去而变成了一个“善”人。

虽然小说“江那边”[5]的结尾让人感到悬而未决，然而苦难的过去已经一去不复返，新的乐观主义的开端开始了。在这里，“苦难

的过去"并非其他小说中所指的中国统治前的岁月，而是指文化大革命期间的日子。一个十分天真的女孩被迫同江那边的一个男子结婚，只因为她所爱的人没有钱。许多年以后，她意识到她的命运是由于贫穷所致。如今，她获得了一种新的自我意识，因为她当上了拖拉机驾驶员，成为一个模范工人，并到遥远的拉萨去出席会议。

在小说《巴桑和她的弟妹们》[6]里，巴桑是小说中的主人公，她不得不承担起整个家庭的责任，从而忽略了她自己的意愿。她的妹妹达娃扮演的角色给人更深的印象，可以说她是尽力实现自己的梦想的藏族青年人的代表人物。即使她并不十分明了自己究竟追求的是什么，但她知道她不会像她姐姐那样因为社会和家庭的期望而改变自己。小说中最重要的部分是一群女孩子之间关于西藏妇女的解放的对话，他们的不同观点在藏族文学中从未得到过如此清楚的描述。同扎西达娃后期小说的风格相似的是，他没有将对话引向最后的结论，而是留下悬念，让读者继续去思索西藏妇女的解放问题。

作为扎西达娃早期的代表作品，这些早期的小说让读者感到作者仍然相信文学的社会功用，并尽力传达一种积极乐观的信息。他在小说中鼓励年轻人克服旧的习惯，怀疑(不信任)所谓的真理和社会准则，从而找到自己的出路成为"善人"。"善"意指对社会有价值之人。令人吃惊的事实是，他小说中的主人公中以作者认为正确的这种方式对待生活的人都是妇女。然而，在他 1985 年以后的小说中，这一点也发生了变化。

魔幻现实主义的影响

1985 年到 1986 年间扎西达娃写的小说完全不同于以往现实主义风格的写作，他的这种变化是否由于受西方和拉美文学的影响，还是受中国大地上一次极为普及的运动的突变之影响，对此尚

未得到充分详实的论述[7]。就此我们只能通过对扎西达娃的一次采访得出他在很大程度上受魔幻主义影响的结论。小说诸如《西藏，系在皮绳结上的魂》[8]、《西藏，隐秘岁月》[9]、以及《古宅》[10]引起了举国关注，这些作品可以说与马尔克斯的《百年孤独》之风格十分一致。

在扎西达娃的著名小说《西藏，系在皮绳结上的魂》中，作者展现给读者的是现代生活方式与传统生活方式之间的矛盾与冲突，再也没有他 1985 年前作品中所给出的道义上的评判。

虽然还是宁静的山区，但这里的人们正悄悄享受着现代化的生活。这里有座小型民航站，每星期有五班直升飞机定期飞往城里。附近有一座太阳能发电站。在哲鲁村口自动加油站的一家小餐厅里，与我同来的是一位喋喋不休的大胡子，他是城里一家名气很大的"喜马拉雅运输公司"的董事长，在全西藏第一个拥有德国进口的大型集装箱车队。我去访问当地一家地毯厂时，里面的设计人员正使用电脑程序设计图案。(……)。

不管现代化的物质文明怎样迫使人们从传统的观念意识中解脱出来，帕布乃冈山区的人们，自身总还残留着某种古老的表达方式：获得农业博士的村长与我交谈时，嘴里不时抽着冷气，用舌头弹出"罗罗"的谦卑的应声。(……)虽然多年前国家早已统一了计量法，这里的人们表示长度时还是伸直一条胳膊，另一只手掌放在胳膊的手腕、小臂、肘部直到肩臂上[11]。

扎西达娃旨在描述西藏社会中的对立与分裂的冲突。在作品的开头，他运用现实主义的手法来描述。继而，随着情节的发展，他便引入了越来越古怪荒诞的事件，如一只逆时针运行的时钟，此钟随着自由交往(联想)而运行。虚构的(杜撰的)讲述者的雄辩而浮夸的插话(粉饰?)及内心独白使读者感到不舒服。一个开头平常而简单的故事在事件和空间中消失。从 1985 年以后，扎西达娃运用的文学手段，后文中我们将就此进行探讨。

虽然故事中主人公在一次拖拉机车祸中死去，成为了旧观念与现代化的巧合之象征，作者并没有对西藏社会占支配地位的矛盾与冲突作出任何评论。

小说《西藏，隐秘岁月》可以被看成是一本西藏乡村编年史，作者描写了三代人一百多年来的生活，象征着西藏的命运。同小说《西藏，系在皮绳结上的魂》相似，男女主人公展开了故事的两条线索。故事开头，在偏远的乡村，一个被父母遗弃的男孩开始了世俗的生活，受孕仅仅两个月就奇迹般降生的女孩被圣人选中将走上宗教之途，尽管事实上男主人公热爱并有望得到年轻的女主人公，然而却无法使两人的命运联系在一起。当他们年老后，终于结合，但不久便双双死去。读者无从得知这桩婚姻是现实还是幻想。

故事结尾，一个圣人正向我们讲述时间以及人类的种种事情，而此时女主人公正在一旁数着念珠(祈祷)。

"每一颗念珠是一段时间，每一颗念珠便是一个 Cering Gyamo，而 Cering Gyamo 便是所有的妇女。"[12]

可见，作者不仅仅是在写一本西藏编年史，同时也是在写一个充满世界性真理之故事。

同上面提到的这两部小说紧密相关的还有我们不得不提到短篇小说《古宅》。一所古宅象征了西藏在过去的年代里的历史发展进程，似乎一切都实实在在地没有变化，而每一件事都得到了雪耻。最终，几乎所有的事都得到了平衡。扎西达娃拒绝就历史进程作出任何评论，然而，历史似乎没有生活和命运重要。

"虚幻三部典"

在通过利用对传统观念与现代化的矛盾和冲突来描述西藏社会的转化与变迁之后，扎西达娃运用当代文学技巧手段，在文学创作上有了更大进展。在小说《世纪之邀》[13]、《悬岩之光》[14]和《风马之耀》[15]中，扎西达娃超越了线性及时空的概念。在《风马之耀》的

主人公乌金被描述为未来将要犯下的罪而在现在被宣判的杀人犯。而在小说《悬岩之光》里一个男子被判死刑，因为他的影子用四支手臂向一人的脸部攻击，此男子由两人押赴死刑执行地。故事的结尾让人联想到卡夫卡的小说"过程"。在小说《世纪之邀》中，两个朋友朝不同的时间隧道运行，其中之一变得越来越年轻，直到他最终变成一个胚胎，被一名妇女放入自己的子宫。而另一个则变得越来越老，他毫不犹豫地为他年轻的朋友承担责任。直到生命的终结他一直生活在一个单人牢房中。被撕得粉碎的风筝象征他那几乎无望的幻想和希望的破灭。

在这些故事中，每一个人的幻想都破灭了，并且没有产生任何一种负罪感的合理的理由。至于扎西达娃为何采用这种梦幻的手法来反映生活在80年代末期的知识分子的心理状态，有待进一步的研究。藏族和汉族作家(丹珠昂奔 1990:60;王非 1993:393)将这些小说称为"虚幻三部曲"，而扎西达娃本人对此并不赞同。

寻　根

扎西达娃运用荒诞、浮夸、歪曲等手法描述对方向的迷失。在他的先锋小说《地脂》[16]、《泛音》[17]及《夏天酸溜溜的日子》[18]中，年轻的艺术家、作家和音乐家寻觅着一种生命的感觉，寻觅他们的文化之根源及在现实和梦幻里生存的可能性。他们尽力寻觅一种能将传统与现代化联系在一起的生活方式。

在小说《泛音》中，年轻的音乐家试图找到祖先的古老乐章和音符，在此基础上他们想创造出一种新的单音符。音乐家中一个名叫巴朗的甚至利用 Stockhansen's 音乐，旨在为藏族音乐增添新的刺激和动力。于是他走遍了拉萨所有的舞厅，在那里他触摸姑娘们以此检验他们的大腿。

在小说《夏天酸溜溜的日子》里，一个舞台工作者和一个学哲学的学生之间的误会起因于一封奇怪的四处流传的求爱信，最终

导致他们之间友情关系的结束。这篇小说使我们初步了解了拉萨的青年知识分子的生活情况，以及他们如何处理他们的希望与前途、现实与传统之间的关系。每一个人都用自己不同的方式去寻找各自的路，以那位舞台设计者为例，他回到了乡村，在寺院里改做壁画了。而那位哲学学生却独自留在拉萨，缅怀夏天那段"酸溜溜的日子"——这是他们夫妻的两位朋友巴拉和达朗所写的歌曲之名，两位朋友因此歌而出名，因为他们所写的这支爱情歌曲不仅仅充满激情，并且远远不是以往汉语爱情歌曲或西方爱情歌曲的盲目翻版。

对于这些青年知识分子来说，创造一种全新的与其他民族文化迥然有异的东西十分重要在涉及和了解他们的传统与文化中，他们获得了对自身的一种新的自我理解自我意识。他们同时也吸收异己因素以之完善藏族文化，创造性和同一性在这些小说中得到紧密结合，并在几乎所有时候影响着这些故事。那就是为什么这些故事总有一个有余地的结尾。

扎西达娃在1986到1988年之间创作的小说中，充分利用和打破了时间、空间和现实的概念，读者没有固定的参考切入点。作者旨在鼓励读者自己拿主意去发现和认识神秘的心理认知现象的不同表象。

历史题材小说

如今扎西达娃转向历史题材的创作，似乎是想重现过去的历史，让读者对过去的年代里的历史发展有一个清楚的认识。同时，在西藏历史方面他为读者提供了有别于其他的观点和看法。

在他的小说《丧钟为谁而鸣》[19]中，整个情节是一个轮回，轮回的概念是西藏人精神的象征，正如颂歌型小说《野猫走过漫漫岁月》[20]所描述。在西藏万物都是轮回的：祈祷轮回、轮回之概念及生命之旅程，都决定了传统的藏族生活，当然也影响了扎西达娃

1992年以后的主人公与情节的发展。

我们可以把扎西达娃对历史题材的处理看作一种为重新建立与西藏传统的联系之尝试，他不像年岁大一些的作家们那样过分怀旧或评判过多，这样以来，青年人将会对他们自己的文化和传统有一个更为深刻的认识，并重新获得一种全新的定位和民族意识。

在经历了文化大革命对宗教和文化价值的灾难性的破坏后，这一点显得尤为重要。藏族青年发现自己好比在一种文化沙漠之中飘浮不定，他们既不相信宗教，同时也不相信现实，然而他们试图找到自我认识的基础。也就是扎西达娃1985至1988年间创作的小说中所描述的那种迷失与失落。这种迷失和失落由不同的创作手法表现出来，并感染着读者。世间没有永世不变的真理，没有清晰可辨的信息，更没有人能告诉你路在何方。在每一个故事中，展现给读者的是迥然不同的情形，于是我们只得作出新的决定。这便是扎西达娃小说中所给出的唯一定论性的说明。

虽然在此文中我们很难将扎西达娃的小说作详尽的文字统计分析，或者在此列举他的所有作品。笔者只不过想简要介绍扎西达娃作品。虽然说扎西达娃有一半汉族血统，但我们完全可将他看作当代藏族文学的代表人物，因为他作为半个藏族血统的藏族人，其创作毫无例外都是藏族题材。他同其他藏族作家一样，完全不同于那些出于好奇来到西藏，用旁观者的观点和角度来描写西藏的作家。扎西达娃同样也不同于那些仍然将文学的功能与政治联系在一块的作家们，故而他也就没有将他笔下的主人公描述成善有善报的善人或恶有恶报的坏人。相反，扎西达娃运用千变万化的色彩以及形式各异的文学风格来描述不同的场景。

他的作品中找不到的正是那种关于现代化的声明，而这并非文学之功用。通过其作品我们能够对藏族青年和他们所面临的问题有一个更为深入的认识和理解。扎西达娃的小说离不开藏族所特有的认知力的描述。

注　释

〔1〕益希单增小说，1993。在这部小说中，不仅有对三四十年代西藏官员专横暴虐行为的描述，而且还描述了人民开始对宗教产生的怀疑。

〔2〕除扎西达娃之外，色波是藏族作家中唯一一位作品被日本学者 Makido Eigi 翻译成外文的人。Makido Eigi 推出一本译著，收入扎西达娃的 7 篇、色波的 4 篇短篇小说。Makido Eigi 是世界范围内研究用汉文写成的当代藏族文学的为数不多的几个学者之一。(Xia Ningwei 1992:74)。

鉴于他对文学功能的态度，色波的小说可以称为前卫小说。他对主人公同读者之间的关系持批判的态度，并反对传统的写作风格(Pagliarni 1980:70)。色波曾任西藏公开出版的文学杂志《西藏文学》的副主编。

阿来生活在四川省 Barkam，是著名的评论作家。在他的作品里他描述了语言政策的缺陷与不足及物质主义对传统西藏社会的影响。他还以截然不同的风格和方式来描写西藏传统故事中那位年老的让人发笑的英雄人物阿古顿巴(Agu Dunba)，在传统故事里阿古顿巴通常是用他的智慧帮助穷苦的人，而在阿来的小说中，我们却发现阿古顿巴成了一个无法满足人们的众多愿望的反面人物。

央珍〔除青海的梅措(Meizuo)外〕是唯一有名的女性藏族作家。她在作品中描述了尼姑在家庭生活中及在尼姑庵里的生活。

索朗仁增和吉米平杰的作品描写的是那些生活在拉萨的幻想破灭的藏族青年。

〔3〕扎西达娃(1982)，《高原小夜曲》，载《萌芽》第二期，P.22－25，扎西达娃作品英译本 1992:P.107－117。

〔4〕扎西达娃(1982)，《闲人》，载《民族文学》第四期，P.35－38。

〔5〕扎西达娃(1982)，《江那边》，载《民族文学》第五期，P.12－17。另载 1992 年版扎西达娃小说英译本，118－128。这篇小说于 1982 年获第二届全国少数民族优秀作品奖。并改编成汉语电视剧播出。(彭勇 1991:59)。

〔6〕扎西达娃 1985 年小说《巴桑和她的弟妹们》由四川电视台改编成电视剧(播出)，1985 年获全国电视剧"飞天奖"和英国电视节"特别奖"。

〔7〕同年，中国年轻的知识分子对少数民族地区表现出一种浓烈的兴趣，具体表现为所谓的寻根文学的产生。一些学者认为扎西达娃参与了这场运动并展开了寻找西藏民族文化之根源。这种兴趣所带来的结果是，少数民族知识分子自然获得了一种更好的自我意识。除了寻根文学运动，还有另一个文学运动旨在打破传统现实主义创作风格，试图摆脱各种各样的清规戒律(Miller 1988：885－903)。例如马原便是当代中国文学的代表人物，以他细腻而微妙的文字运用技巧而闻名。80年代后期他生活在拉萨，很有可能对藏族作家产生了一定影响。

〔8〕扎西达娃(1985)，《西藏，系在皮绳结上的魂》，载《民族文学》第9期，P.9－19。该小说的极为出色的英译本可见：台湾《春竹》：主编 Jeanne，纽约，1989年版，P.137－169。

〔9〕扎西达娃(1985)，《西藏，隐秘岁月》载《西藏文学》第六期，P.3－22。英译本见扎西达娃作品英译本，1992年版，P.41－106。

〔10〕扎西达娃作品《古宅》，扎西达娃作品集1991年，P.182－198。英译文1991年扎西达娃作品英译本。

〔11〕《西藏，系在皮绳结上的魂》，扎西达娃作品，收入台湾《春竹》一书，Jeanne 主编，纽约1989年版，P.138。

〔12〕扎西达娃：《西藏，系在皮绳结上的魂》，扎西达娃文集1992，P.106。

〔13〕扎西达娃小说《世纪之邀》，见扎西达娃小说集1991：P.34－52。另见扎西达娃小说1992年英译本：P.197－215。

〔14〕扎西达娃小说《悬岩之光》见扎西达娃小说集1991：P.34－52。另见扎西达娃小说1992年英译本：P.216－221。

〔15〕扎西达娃小说《风马之耀》，见扎西达娃小说集1991：P.1－33。另见扎西达娃小说1990年法译本：P.55－100。

〔16〕扎西达娃小说《地脂》，见扎西达娃小说集1991：P.125－181。

〔17〕扎西达娃小说《泛音》，见扎西达娃小说集1991：P.210－246。

〔18〕扎西达娃小说《夏天酸溜溜的日子》，见扎西达娃小说集1991：P.247－235。

〔19〕扎西达娃小说《丧钟为谁而鸣》，载《西藏文学》1992年1期，P.15－22。此篇与海明威的同名小说《丧钟为谁而鸣》除了同名之外别无共同之处，在海明威的小说中出现的是一座燃烧的桥，在扎西达娃小说中出现的是观看

一座桥以及政府与暴乱者之间的交锋，暴乱者乃是僧侣。

〔20〕扎西达娃小说《野猫走过漫漫岁月》，见扎西达娃小说集 1993：P. 323—386。

参考书目

阿　　来(1985)，《草原上的风》，《民族文学》第 9 期，P. 28—36。

(1990)，《阿古顿巴》，《西藏文学》第 4 期，P. 61—72。

(1991)，《蘑菇》，《民族文学》第 5 期，P. 4—8。

(1992)，《灵魂之舞》，《西藏文学》第 1 期，P. 29—34。

(1992)，《断指》，《萌芽》第 7 期，P. 8—14。

丹珠昂奔(1985)，《风马》，《民族文学》第 5 期，P. 69—71。

(1985)，《草原上的传说》，《西藏文学》第 8—9 期，P. 229—246。

吉米平杰(1992)，《生命是在别处》，《西藏文学》第 1 期，P. 4—13。

彭　　勇(1991)，《探求・思索・开拓：记著名青年作家扎西达娃》，《西藏当代文化名人》，成都，韩燕　白朗(主编)，P. 59—63。

色　　波(1985)，《幻鸣》，《西藏文学》第 6 期，P. 29—31。

(1987)，《圆形日子》，《收获》第 15 期，P. 49—54。

(1990)，《昨天晚上下雨》，《西藏文学》第 4 期，P. 108—114。

(1992)，《星期三的故事》，《西藏文学》第 1 期，P. 23—28。

索朗仁增(1987)，《沉浮》，《西藏文学》第 6 期，P. 15—28。

(1992)，《净土》，《西藏文学》第 1 期，P. 72—79。

王　　飞(1993)，《魔幻与荒诞：攥在扎西达娃手心儿里的西藏》，《扎西达娃》，1993，P. 387—399。

夏 林 伟(1992)，《新时期西藏文学在日本》，《民族文学》第 2 期，P. 74。

央　　珍(1988)，《无性别的神》，《西藏文学》第 5 期，P. 8—12。

(1994)，《尼姑寺》《西藏文学》第 3 期，P. 47—63。

张　　军(1990)，《扎西达娃及他的小说》，《文学自由谈》第 3 期，P. 96—100。

扎西达娃(1985)，《巴桑和他的弟妹们》，《收获》第 3 期，P. 118—159。

(1986)，《西藏，系在皮绳结上的魂》，天津。

(1991)，《世纪之邀》，北京。

(1992),《西藏,隐秘岁月》,台北。
(1992),《丧钟为谁而鸣》,《西藏文学》第1期,P.15－22。
(1993),《西藏,隐秘岁月》,武汉。
(1994),《桅杆顶上的堕落者》,《西藏文学》第1期,P.4－25。